Historia de la Filosofía

siglo xxi editores

El pensamiento prefilosófico y oriental



El pensamiento prefilosófico en Egipto.
El pensamiento prefilosófico en Mesopotamia.
La filosofía hebraica y judía en la antigüedad.
Filosofías de la India
La filosofía china, desde sus orígenes hasta el siglo XVII.

Jean Yoyotte. Paul Garelli. André Neher. Nicole Vandier-Nicolas
Madeleine Biardeau. Bajo la dirección de Brice Parain.


968-23-0222-6
9 789682 302220

siglo xxi



siglo veintiuno editores, sa de cv
CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310 MÉXICO, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, sa
CALLE PLAZA 5, 28043 MADRID, ESPAÑA

primera edición en español, 1972

decimocuarta edición en español, 1997

isbn 968-23-0221-8 (obra completa)
isbn 968-23-0222-6 (volumen 1)

primera edición en francés, 1969

título original: *histoire de la philosophie 3, encyclopédie de la pléiade*

impreso y hecho en méxico/printed and made in mexico

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Siglo veintiuno

Volumen 1

EL PENSAMIENTO PREFILOSOFICO Y ORIENTAL

Egipto - Mesopotamia - Palestina
India - China

Bajo la dirección de Brice Parain



LOS AUTORES

Este volumen de la HISTORIA DE LA FILOSOFIA (volumen 26 de la «Encyclopédie de la Pléiade») ha sido publicado bajo la dirección de Brice PARAIN. Han colaborado en él los siguientes autores: Jean YOYOTTE, Paul GARELLI, André NEHER, Madeleine BIARDEAU, Nicole VANDIER-NICOLAS.

TRADUCTORES

María Esther Benítez
Santos Juliá
Gregorio Morán
Román Oria

DISEÑO DE LA CUBIERTA

Diego Lara

NOTA EDITORIAL

El lector encontrará, al final de cada capítulo, una bibliografía sumaria.

Podrá consultar igualmente al final del volumen:

1.°) Un cuadro cronológico donde se recogen los principales acontecimientos concernientes a la historia de la filosofía.
2.°) Un índice de nombres.
3.°) Un índice de obras citadas.
4.°) Un índice analítico que resume el contenido de los capítulos.

Indice general

Prefacio

Me veo en tu lugar, lector, hojeando con impaciencia esta obra en una librería —¿la compro, o no?— para intentar descubrir algunas indicaciones sobre el nacimiento de la filosofía. ¿No está quizá a punto de morir aquí, antes nuestros ojos? Se dice que ha estallado, cediendo su puesto a las ciencias humanas: la psicología, en lo que concierne al funcionamiento del pensar, y aun ésta no puede evitar el avanzar cada vez más hacia la medicina, psicopatología al principio, psicoanálisis más tarde; la historia de la filosofía, que ocupa ahora, en nuestras facultades, la casi totalidad de las horas asignadas a la filosofía; la sociología, la etnología, como ilustraciones de los problemas de la moral, que ya no pueden ser abordados teóricamente a partir de principios, puesto que ya no los hay; en una palabra, todo lo que puede servir para componer lo que de mil amores se llama la antropología para evitar, justamente, el término filosofía, que resulta impreciso. Fue lo que previó Kant, y lo que sin duda deseaba. El humanismo no puede terminar de otra manera. La metafísica, antaño, se definía como la ciencia del ser. Pero sólo conocemos la existencia, que nace y muere, siempre en movimiento. ¿Qué es el ser? Lo que dura, lo que no cambia, lo que no engaña, el reposo, la seguridad que quisiéramos tener y no tenemos. ¿Qué es la verdad? Una búsqueda siempre en vilo. Quizá sea preciso abandonar la antigua ambición de la felicidad por la certeza, renunciar a lo imposible, ajustarse a lo que se sabe de la realidad: la muerte para todos en un momento u otro, la desdicha de estar tan atado a uno mismo, la ferocidad de la lucha, conjugándose, como compensación, con la deslumbrante tarea de la ciencia, nuestra capacidad de heroísmo, nuestro sentido de la belleza y, por tanto, la mezcla de grandeza y de pequeñez, la alternancia de éxitos y fracasos, de afirmaciones y negaciones, que forman la condición humana. La filosofía, ¿puede sobrevivir a la metafísica?

O quizá es, simplemente, el fondo del pensamiento, que aflora siempre donde hay reflexión sobre el bien y el mal, lo justo y lo injusto, la vida y la muerte, siempre donde no hay más que las palabras del relato o las cifras del cálculo. También en las historias se la encuentra, a menudo. Y basta filtrar cualquier religión para recoger los elementos de un sistema de metafísica

y de moral. ¿Aunque quizá sea con la condición de no hablar más que de lo formulable racionalmente? Pero entonces, ¿qué es la razón? Es un poder de nuestro espíritu que sólo recurre a nuestros conocimientos naturales, y que se ejerce por el razonamiento. Hay varias clases de razonamiento. Durante mucho tiempo, desde Aristóteles hasta Kant, es decir, hasta el método experimental, el modelo ha sido el razonamiento matemático. Es el único indiscutible, porque maneja sólo cantidades determinadas según operaciones rigurosamente definidas. Fuera de este campo, ¿qué diferencia vamos a establecer entre el razonamiento filosófico, el razonamiento poético, el razonamiento histórico, o incluso el razonamiento musical, es decir, la serie de notas de una melodía, la frase musical, que pueden dar la misma impresión de rigor, aunque este rigor no sea capaz de imponerse a todos indistintamente? Incluso el razonamiento matemático mismo se estrella ante el rechazo puro y simple, obstinado, irreductible, a admitir o a comprender.

La primera elección es entre el lenguaje y la violencia. Dos personas que se encuentran, o pasan una junto a la otra con indiferencia, o se hablan, o se baten. La indiferencia es un estado límite. Para ser indiferente se precisa no tener necesidad alguna. Por eso es la indiferencia un aspecto, y quizá incluso una condición de la libertad. Pero hablar y batirse son las acciones corrientes. Representan sin duda los dos momentos esenciales de la vida, a menos que se imagine un tercero, que sería la vida misma, una mezcla de los dos. Pero el análisis restablecería siempre la consideración de los otros dos. Una definición de la filosofía podría ser que toma el partido del lenguaje contra la violencia, que prefiere la discusión a los golpes. Pero hay que precisar. Desde luego, el lenguaje es la primera puesta en forma, la primera tarea de pacificación. Todo lo que se expresa se ofrece a la impugnación, y por tanto, a la prueba de la igualdad y a la búsqueda de lo universal. En este sentido, como dice Platón, él (el logos*) es el pensamiento (la* diánoia*), y las diversas clases de razonamiento son diversas formas del discurso. Pero hay también una tentación de la violencia en el lenguaje. Las imprecaciones, las amenazas, los mandatos, la obscuridad son gestos de la brutalidad. Sin embargo, nada hará que una injuria, incluso la peor, e incluso si provoca el disparo, sea equivalente a la bala del revólver. Porque para matar es precisa la bala, además de la palabra. Es decir, hay dos campos, el del lenguaje y el de los cuerpos. El lenguaje es peligroso. Pero el cuerpo puede rehusar hablar, obedecer. El conflicto amenaza siempre con estallar. Sólo que el lenguaje no se reduce a ser un instrumento de comunicación o de expresión. Puede ser un instrumen-*

to de dominio. ¿Va por ahí la filosofía? No se puede creer. Por consiguiente, hay que seguir buscando.

Ser filósofo es también esforzarse en descubrir un orden en el movimiento tumultuoso de la existencia para evitar el perderse en ella. La filosofía sería en ese caso la ciencia de la felicidad, es decir, de la vida más acorde con todas sus capacidades y con todos sus fines, como la aritmética es la ciencia de los números, y la física la ciencia de la materia. Un saber, en todo caso. Sólo que, ¿qué resultado tendría para la vida lo conocido por ella, ya que existen ambos campos? No siempre es escuchado lo que aconseja la sabiduría. Ahí aparece el primer problema filosófico. ¿Por qué hace falta que estemos obligados a hablar, incluso a hablarnos, para transmitir lo que podría también no salir de nosotros y, sin embargo, ocurrir? El cuerpo se dice, por sus cuerdas vocales, que no hay que beber, y sin embargo bebe, porque tiene ganas de hacerlo. ¿De dónde procede el que haya dos fuerzas que no concuerdan necesariamente? Ser dicho no es ser.

No se escapa a la dualidad. No se escapa a la guerra. Es lo que decía Heráclito. Quizá la filosofía surgió, efectivamente, de la tierra griega, armada, encasquetada, tal como se enseña. Pero no era la única. En la India, en China, en la misma época, había ya escuelas de filosofía. Las doctrinas no eran las mismas. ¿Hay varias filosofías? ¿Es concebible que pueda haber varias filosofías? Ha habido diversas matemáticas, pero ya no hay más que una. Si la filosofía es una ciencia, o aspira a serlo, no puede ser múltiple, o serlo durante mucho tiempo, porque habla a todos los hombres. Hoy, la filosofía occidental está influenciando, profundamente sin duda, al pensamiento chino por el marxismo y al de la India por el socialismo. El modo de vida industrial se va instalando más o menos en todas partes. Parece inevitable. Al mismo tiempo, nuestro pensamiento se impregna de lo que percibe en Asia, que podría ser tan verdadero como sus razonamientos, y que podría quizá, además, fecundar su ya maravillosa fecundidad. Cabe la esperanza de un enriquecimiento recíproco a largo plazo. Quizá la filosofía no esté aún acabada.

Ya se comprenderá que no hablo de la filosofía judía, ni de la filosofía cristiana, ni de la filosofía islámica. Estas llegaron tarde, después de la filosofía griega, cuya influencia sufrieron. Además, están impregnadas de teología. Es decir, que no presentan un objeto simple de analizar, para nuestra reflexión.

Lo que percibimos es que ha faltado una dimensión a cada una de las tres doctrinas que nacieron independientemente una de otra en la Antigüedad. Quizá vayan a trabajar ahora en dársela, hasta el punto de que podría no haber un día más que

una filosofía común al mundo entero, aparte de algunas poblaciones primitivas que conserven sus antiguas costumbres. Lo que ha distinguido, al principio, a la filosofía griega de la china y de la india, es que nació al mismo tiempo que la ciencia e incluso, puede decirse, con la ciencia. Tales y Pitágoras marcaron con su nombre las matemáticas. Heráclito y Parménides conocían seguramente sus descubrimientos. Eudoxio, cercano a Platón, era un gran matemático. Se cuenta que nadie entraba en la Academia si no era geómetra. Ahí es donde hay que buscar el origen de nuestra orientación dominante, que es una tentativa de vencer a la vida con el razonamiento. Hay ahí una especie de apuesta secreta y firme: el hombre iba a poder salir adelante con su inteligencia. Una especie de huida hacia adelante también que precedió de lejos a la de Hegel y probablemente la alentó. O quizá, desde el principio, el movimiento de nuestra civilización ha sido siempre el mismo, ése, la confianza, el peligro, hasta hoy, en que parece parado, quizá por una necesidad de formular los axiomas y los postulados.

Para fundar las matemáticas, para fundar la filosofía, era preciso constituir vocabularios tales que, a cada operación sobre los términos, pudiera corresponder un suceso en lo real. Esto era aparentemente simple para los números. Pero en la época de Platón se tropezaba ya con los inconmensurables, como la diagonal del cuadro, tan fácil de trazar e imposible de calcular. En filosofía, eran las oposiciones de base, lo uno y lo múltiple, lo otro y lo mismo, lo finito y lo infinito, lo verdadero, lo falso, etc., que siguen atormentándonos: todas las palabras que no designan objetos distintos, sino aspectos de cada objeto, mezclados en él, en primer lugar los adjetivos. La audacia era afirmar que era posible el acuerdo entre el lenguaje y lo real, a través de palabras quizá irreales. Nada lo garantizaba. Los dos campos, el lenguaje y la vida, puede que sean profundamente extraños entre sí. Se puede decir lo que no es, el lenguaje puede llegar a hacer ser a lo que no es al principio más que una idea. Creo que en China lo que predominó, al contrario, fue la desconfianza. Conocemos nuestro drama, sus actos, su desenlace. Poéticamente, épicamente, los presocráticos, que eran poetas, inmensos poetas, liberados de sus dioses por un acto, pasmoso acto, de orgullo, afrontan su destino de hombres, las disputas, las enfermedades, la muerte, y deciden que pueden librar el combate. Una única condición, tácita, es que lo que sea pensado se realizará según las palabras, como si se tratara de medidas que se hacen con cifras. Quizá las matemáticas sostuvieron la empresa, como después en el siglo XVII, entre nosotros, alzaron a Descartes y Leibniz. Pero puede que sólo haya sido una reso-

lución común la que lanzó hacia adelante a ambas aventuras.

Sócrates fue el primero en comprender, al tener que responder a los eléatas y a los sofistas, que había que asegurar las bases de la expedición. Lo que enseñaban los argumentos de Zenón no era que Aquiles no alcanzaría nunca a la tortuga, ya que todo, a diario, probaba lo contrario; era que se podía probar con las palabras que no la podría alcanzar, o sea, que el lenguaje y la vida se contradecían. Las proezas de Protágoras y de Gorgias, que se afanaban por hacer decir a sus discursos tanto una cosa como la inversa, eran una confirmación de lo mismo. Los griegos fueron maestros en destruir el lenguaje. Se diría que era la contrapartida de su temeridad. Ya que todo, en su proyecto, reposaba sobre la hipótesis de un acuerdo entre el lenguaje y la vida, les era preciso probarlo a su manera, viendo si resistía los ataques de la mala voluntad. Existían entonces todos los datos de la reflexión filosófica, tal como los volvemos a encontrar hoy. La teoría de las ideas podía proporcionar una solución. En verdad, puede que la única. Pero sin duda era demasiado teológica para espíritus tan sombríos como los de los griegos. Aristóteles llegó a la conclusión de que era preciso considerar el acuerdo necesario como un postulado, ya que no se podía demostrar, pero que era indispensable definir las precauciones a tomar para que los razonamientos sean correctos. Era exactamente lo que hacían los matemáticos. Durante siglos, sólo se tratará de saber si se puede alinear el lenguaje, al menos en su actividad filosófica, con las matemáticas. La escuela de Viena y la escuela inglesa están hoy en la línea de esta tradición.

En Asia, durante este tiempo, la filosofía permanece prácticamente inmóvil. La confianza de los hindúes en lo que en Grecia se llamaba la exactitud del lenguaje es la misma que en Éfeso o en Mileto —quizá sea indoeuropea—, pero no encuentra aplicación. Porque nuestra vida terrestre no apasiona al pensamiento hindú, sea brahmánico o budista, porque mientras se permanezca en ella sólo puede ser dolorosa. La única salida es liberarse de ella por un ejercicio apropiado del cuerpo y del espíritu. A decir verdad, la filosofía enmarcada de esta forma por la religión apenas ha podido ser algo más que una búsqueda de conocimiento reducida a actividades harto elementales: la percepción y un razonamiento inductivo de débil talla. Le faltaban la ambición de la conquista y la apuesta metafísica. Su valor está en su sabiduría y su sabiduría está en la gravedad de su actitud. Es explicable que haya adquirido tal prestigio ante nuestros espíritus. Pero su influencia no es propiamente filosófica, sino más bien espiritual, en un sentido más amplio, y responde a una especie de espera religiosa, que se percibe en Occidente.

Puede ayudarnos, sin embargo, a salir de un aprieto que entorpece la marcha de nuestra filosofía en la actualidad. La seguridad de los griegos, ¿era quizá, en primer lugar, biológica? Reconozcamos que era precisa una extraordinaria reserva de energía para lanzarse a una empresa similar a la suya, cuyo éxito ha merecido el nombre de milagro. Pero, ¿qué sucede cuando el ánimo decae? La filosofía es una reflexión aplicada a la vida; debe tener por principio que la vida tiene un sentido y que es bueno vivirla. Si no, ¿a qué ocuparse de ella y no dejarla seguir su curso libremente hacia la muerte y la indiferencia? La filosofía hindú le atribuye al menos el sentido de poder ser salvada. Nuestro nihilismo de hoy es menos decidido: al tiempo que afirma que la vida sólo puede ser decepcionante, no concluye francamente en la necesidad del suicidio universal, dejando así al pensamiento indeciso. Porque la razón es incapaz de probar nada sobre el valor de la vida. La razón calcula. ¿Cómo calcular el pro y el contra de la existencia? A veces, basta un instante para iluminar una vida, incluso si está agobiada por los peores males, y viceversa. La razón duda y no concluye. Su reflexión, luego, se deshilacha.

En China, lo que parece haber dominado es el sentido de lo real. El principio era respetar el orden, que se manifestaba por la alternancia del día y de la noche, por la sucesión de las estaciones, por la alianza de la luz y de la sombra. Por tanto, al hablar era preciso ante todo conservar las denominaciones correctas. El razonamiento procedía con una prudencia extrema. «Para cumplir sus deberes para con los hombres, debe conocer a los hombres. Para conocer a los hombres, debe conocer el cielo. Para conocer el cielo...». El Tao termina el primer período de investigaciones, más o menos en la misma época que Aristóteles, aconsejando una especie de atención al curso de las cosas que llegue hasta la desaparición, ya que la unión con la fuerza de la naturaleza sólo puede obtenerse en el vacío de opiniones y deseos. Es como un camino hacia el silencio. «Una montaña es una montaña y no es una montaña», significa sin duda que la montaña no es ni lo que dice su nombre de montaña, ni lo que diría el nombre contrario, sino una realidad a la que hay que intentar aproximarse directamente. El budismo zen parece indicar una dirección similar. La ciencia china, aun habiéndose desarrollado magníficamente, ha quedado siempre muy cerca de la observación, de lo que gustaríamos de llamar, en nuestro caso, el empirismo, quizá no habiéndose atrevido nunca a decirse que combinando letras se puede actuar sobre los resortes del mundo. Hay en ello una verdad incontestable, humilde, poética; pero un tanto pasiva desde el punto de vista de nuestra

actividad. La desgracia de actitudes de este género es que son una causa de debilidad política. En nuestros días, China ha sido conquistada e invadida dos veces, una en el siglo XIX *y otra en el* XX. *Sin duda, sería inhumano figurarse que una sabiduría humilde puede consentir fácilmente en ser humillada. Nadie tiene por qué hacer de menos a nadie. Será quizá la dialéctica de la providencia, pero, aunque vencida y oprimida, China ha tenido ganas de proporcionarse las armas de la resistencia. Y ha ido a la escuela de sus vencedores. Las guerras sirven a menudo de medios para una penetración intelectual. E inversamente, a menudo los conquistadores son dominados espiritualmente por aquellos a quienes han ocupado.*

Una filosofía se mide también por su manera de comunicarse. La nuestra se enseña. O, más bien, ha llegado a creer que su vocación es la de ser enseñada. Una larga tradición la ha venido preparando para ello: la Academia, el Liceo, las universidades de la Edad Media. Sin embargo, Sócrates prefería la conversación y la discusión, Descartes y Leibniz no fueron profesores. Sólo a partir de Kant lo han sido casi todos los grandes filósofos de Occidente. Y, en un cierto sentido, con toda razón. La enseñanza es una actitud democrática. Responde también al postulado de nuestro pensamiento, según el cual, como dice Spinoza, el orden y el encadenamiento de las ideas, y por consiguiente también los de las palabras, son los mismos que los de los acontecimientos. Pero este postulado es rechazado actualmente en provecho de una concepción más poética, en que la razón pierde sus privilegios. El sentido de las palabras, ¿no es, quizá, más que lo que cada cual siente, imagina, desea, cuando las pronuncia? En este caso, no habría más comunicación que la fortuita, a favor de un encuentro, o de un acto significativo, como en el budismo zen. E, incluso, ¿hay algo que decir si es la vida la que, finalmente, inventa las soluciones? Nuestra filosofía está parada ahora ante este obstáculo que franquear. La poesía evoluciona hacia la obscuridad, probando hasta qué punto peligramos estar encerrados en la soledad. Y este momento parece inevitable, ya que está provocado por el cuidado escrupuloso de expresar fielmente las variaciones de la sensibilidad secreta. ¿Cómo podría mantener la filosofía la ficción del hombre razonable, que es la condición de la enseñanza, cuando la vida va en el sentido contrario?

La filosofía, para ser, debe distinguirse de la poesía, quizá incluso oponerse a ella. Desde luego, existen los grandes ejemplos de la Antigüedad, Parménides, Empédocles, Lucrecio. Pero desde Sócrates la filosofía occidental ha adoptado un ritmo de prosa, prudente, preciso, meticuloso, casi desconfiado respecto a la

poesía. Debe existir una frontera entre las dos. ¿No lo sería, precisamente, la noción del hombre razonable, que puede, igualmente, parecer loca? La esencia de la poesía me parece ser la búsqueda violenta de la libertad. Por eso los poetas son a menudo malos chicos o aprendices dementes. Pero el filósofo sólo puede empezar a filosofar, es decir, a razonar, porque piensa, antes de nada, que el hombre no es libre. La libertad es incompatible con la razón. Es una actividad de creación y de decisión, que no sería autónoma si debiera someterse al control de la razón. Y hoy se piensa que es más profundamente nosotros que la razón. Esta sólo podría ejercerse en momentos excepcionales en que el hombre, por no faltarle nada, no está a merced de las pasiones, y tiene el ocio de pensar en otro, porque él tiene todo lo que precisa. De hecho, se ha visto a la libertad del siglo XIX *vencer progresivamente a la razón del* XVIII, *destruyendo poco a poco la metafísica. Esta libertad, por otra parte, venía de la filosofía. Esto muestra a las claras que la crisis actual es una crisis de crecimiento, al no haber sido provocada por un ataque del exterior. Nuestra metafísica ha estallado porque descansaba sobre una definición contradictoria del hombre, por la libertad y por la razón a la vez. Va a verse obligada a escoger: o bien renunciar a la enseñanza e irse del lado de la poesía, con peligro de perderse en ella, o bien restablecer la primacía de la razón, sacrificando la libertad. Hay correspondencia entre lo que pasa en política y lo que pasa en filosofía.*

El sacrificio, por otra parte, no lo sería. Se trataría solamente de reconocer que el pensamiento sometido al lenguaje no puede ser la bacante que se quería imaginar, sino una especie de párvula que se debate como puede para hacer sus deberes bajo la mirada un tanto socarrona del profesor. La pintura, una vez abandonados los rostros y las frutas, ya no produce más que superficies unidas cuya pobreza le asusta a ella misma. Colocadas ambas entre la necesidad de vivir trabajando y el gusto del sueño, la filosofía china y la nuestra deberán encontrar su camino, porque tendrán que ordenar los días, mientras la poesía acompañaría a las noches con su canto.

En cuanto a la filosofía hindú, su destino es quizá más difícil de descifrar. ¿Puede una filosofía liberarse completamente de la teología, en la que se ha formado? ¿Podría nacer sin este sostén? Debe tomar partido, al principio, sobre el sentido de la vida. El lazo entre nuestra filosofía moderna y la teología cristiana es demasiado claro para que haya que insistir en él. Sin embargo, una filosofía sólo puede darse este nombre si toma sus principios de una revelación y sus medios de ritos o de ejercicios propiamente religiosos. Aquí es de nuevo el problema

de la enseñanza el que interviene. Es posible que el lenguaje no pueda hablar al cuerpo más que por movimientos del cuerpo, como era la gimnasia en la Grecia antigua y como es el yoga en la India. La introducción de prácticas de este tipo en nuestra enseñanza sería una corrección de su insuficiencia, sin que se esté obligado a abandonar su carácter democrático, que es precioso. La razón puede que sólo haya sido vencida porque ha sido torpe, rígida en exceso, perentoria, abusiva. Se ha querido creer que se podría prescindir de ella, que la existencia sería más divertida sin ella, que la fantasía nos sería más favorable. Pero, ¿si no fuera cierto, en el sentido de que no fuera posible? La revolución rusa restableció casi de inmediato los órganos tradicionales del gobierno, que todos los revolucionarios habían detestado: el ejército, la policía, un reglamento del matrimonio. Era sin duda inevitable. ¿Y no ha sido quizá la razón el recurso de la filosofía durante tanto tiempo sólo porque es la única defensa de los hombres contra su ferocidad?

Estamos en una época en que la libertad se exaspera. Demasiado vejada en ciertos lugares, en otros quiere ampliar aún más sus conquistas. El trabajo de la filosofía es reflexionar sobre esto. El de la vida es sugerir un equilibrio.

Brice PARAIN

Por más que algunos autores no duden en hablar de la «filosofía egipcia», definiremos el pensamiento del antiguo Egipto como «prefilosófico», al menos en la medida en que las concepciones del universo visible y de lo divino, elaboradas por sus sacerdotes, y las normas morales racionales predicadas por los sabios letrados, no parecen haber sido el objeto de ciencias especulativas independientes de los ritos y las prácticas cotidianas. En Egipto no hubo filósofos como en Grecia, sino hierogramáticos y funcionarios que, a veces, filosofaban sobre los fundamentos teóricos de su oficio. Físico a la par que metafísico, el pensamiento religioso egipcio, por muy avanzadas que hayan sido algunas de sus especulaciones, pocas veces llega a ser un ejercicio de conocimiento puro: es la teoría en la que se fundamentan las formidables técnicas rituales practicadas en los templos para asegurar la buena marcha del cosmos. Por muy refinados que en ocasiones hayan sido sus presupuestos teóricos, las «Instrucciones» laicas proporcionan ante todo un cuerpo doctrinal destinado a garantizar el buen funcionamiento de la sociedad.

El mismo hecho de que numerosas proposiciones de la «filosofía egipcia» se nos hayan revelado únicamente por medio de textos rituales (fórmulas funerarias, himnos, etc.) y por escritos de educación o de propaganda (instrucciones, profecías, apologías del rey, etc.), es bastante revelador de los pasos espontáneamente «comprometidos» del pensamiento faraónico. Lo poco que hasta ahora sabemos acerca de los métodos de la aritmética y de la geometría egipcias nos han llegado a través de algunos manuales de cálculo práctico. Ciertas teorías fisiológicas o etiológicas se desprenden implícitamente de las alusiones contenidas en las colecciones de recetas curativas (la «teoría de los *ukhedu*») e incluso en los textos religiosos (la identificación del esperma con la médula). No quiere esto decir, en absoluto, que el antiguo Egipto haya ignorado la formulación general de sus concepciones cosmológicas o científicas. Por no poseer estas «leyes» a las que frecuentemente se hace alusión —los pocos «decretos» conocidos tratan de casos específicos— no se puede estudiar lo que fue la lógica egipcia en el terreno del derecho. A juzgar por la documentación conocida, no parece que hayan

existido tratados de matemática abstracta, pero en cuanto a la medicina, contamos con un verdadero tratado de anatomía y fisiología (la «teoría de los vasos»), incorporado a la colección del *Papyrus Ebers.* Por otra parte, el desarrollo cosmogónico del *Documento de teología menfita,* aunque sirva como introducción a un ritual de investidura, tiene todo el carácter de una exposición metódica del sistema del mundo.

De cualquier forma, la enseñanza egipcia procedía más por la presentación de ejemplos concretos (problemas testamentarios en documentos modelo) que por la exposición de teorías generales. La educación se dirigía a formar técnicos que conociesen las reglas canónicas de su profesión y funcionarios que se sometiesen, y sometieran a sus administrados, a las normas tradicionales definidas por los antepasados. Por ello, apenas se alentaba la reflexión personal, aunque tampoco se reprobaba. Los refinamientos de forma y de fondo que una *élite* de sacerdotes, letrados y sabios aporta en el marco de las tradiciones, se integran en esta tradición.

No sólo se organizan en sistemas implícitos o explícitos las ideas en las que se fundamenta el culto, el régimen y las artes de cada período, sino que también los textos que nos las dan a conocer dejan traslucir una reflexión que entra ya en el campo de la filosofía. Es cierto que los mitos, en los que se traducía en «analogías poéticas» la experiencia de los antepasados, se conservan como si fueran datos positivos; pero los pensadores que meditan estos «paradigmas» de todo conocimiento, a fuerza de querer coordinarlos entre sí y de profundizar en su contenido descriptivo y su eficacia mágica, han llegado muy pronto a plantear explícita y discursivamente algunos problemas sobre los orígenes del mundo, la unidad y la naturaleza de lo divino, el papel del espíritu que conoce y de la palabra que crea, al definirse, el orden ideal y el desorden, etc. Por mucho que la institución monárquica y la jerarquía se considerasen prácticamente como necesidades positivas, los letrados se consagraron, en este marco, a definir las reglas generales que debían dirigir el comportamiento político y social del hombre y a fijar un tipo ideal de hombre, y el mismo curso de la historia les condujo a meditar sobre el orden y el desorden del mundo, sobre el destino, la muerte y la supervivencia. Espigando en textos faraónicos se pueden encontrar los balbuceos que prefiguran, en mayor o menor medida, los primeros pasos de la filosofía griega.

En el actual estado de la investigación, la historia del pensamiento prefilosófico egipcio sigue siendo muy incierta, salvo en sus líneas generales. Los tratados y las glosas explícitas son raros y hay que reconstruir algunas proposiciones a partir de

alusiones y coordinarlas hipotéticamente en sistemas. Tropezamos, por otra parte, con el obstáculo del vocabulario. Estamos lejos de comprender con todo rigor el sentido fundamental y las implicaciones lógicas de raíces tales como *kheper* «devenir», *un* «ser», *tem* «no ser» y «ser finito», *nefer* «bueno, bello, bien» o *maâ* «verdadero, justo», y de vocablos tales como *sekher* «designio» y «manera de ser» o *heh* y *djet,* ambos traducibles por «eternidad». La temible serie de palabras que sirven para hablar de los atributos de lo divino desconcierta: *kau* y *bau* son «almas», «fuerzas», *iru* y *seshemu* son manifestaciones visibles, *sekhemu,* «fuerzas» e «ídolos» a la vez, *shetau* es «misterio». No se puede captar con toda exactitud ni las diferencias entre *ked, biat,* y otros términos que se traducen por «naturaleza», «cualidad», «carácter», ni los matices específicos de innumerables expresiones compuestas con las dos palabras, *ib* y *haty,* que significan «corazón», y con *khet,* «vientre»... Por otra parte, el estudio de los primeros pasos filosóficos tropieza con la dificultad que supone nuestra ignorancia respecto de la más antigua mentalidad egipcia.

1. LA MENTALIDAD EGIPCIA

El panteón y la mitología oficial del Imperio Antiguo (2.800-2.300), entrevistos en los *Textos de las Pirámides* y en los documentos figurados, son, con toda verosimilitud, el fruto de una sabia elaboración en la que la necesidad de coordinar las tradiciones y fundamentar en dogmas los ritos de la investidura real y las prácticas funerarias ha provocado exuberantes combinaciones. Sin embargo, los primeros orígenes de la religión egipcia sólo pueden ser objeto de reconstrucciones hipotéticas, y disertar acerca de ellos equivaldría a tratar, no del pensamiento egipcio, sino de las ideas admitidas por los diversos egiptólogos respecto a la génesis de las religiones primitivas en general, y de las creencias faraónicas en particular. Observaremos únicamente que la teoría, muy de moda en la actualidad, según la cual el egipcio primitivo aprehendía el universo y la institución monárquica como la resultante de dos principios contrarios y complementarios (*Horus-Seth,* Sur-Norte), convendría matizarla rigurosamente.

Sin embargo, la confusa abundancia de mitos que narran una misma génesis o describen un mismo fenómeno bajo diversas imágenes plantea, por lo pronto, un serio problema de lógica. ¿Cómo puede describirse al sol como un disco de fuego, como un león y como un navegante? ¿Por qué se llama a ese mismo

dios simultáneamente Ra, Atum y Harakhte? La antigua escuela de egiptología explicaba estas aparentes incoherencias como el resultado de la yuxtaposición pasiva o de la combinación mecánica de diferentes mitologías locales. Una joven escuela replica que el primitivo egipcio intenta captar la apariencia y el dinamismo de un mismo fenómeno valiéndose de varias analogías mitopoéticas; las imágenes variadas por las que traduce aquel fenómeno no son contradictorias, sino otras tantas y diferentes aproximaciones. En realidad, no existe ninguna incompatibilidad entre la teoría sincretista y la teoría de la diversidad de aproximaciones. Difícilmente se puede negar la existencia en los tiempos arcaicos y la coexistencia en la época histórica de religiones locales que viven sobre un fondo propio. La realidad de las síntesis elaboradas en plena época histórica —desde la identificación de los dioses dinásticos del Imperio Medio con el sol, hasta los densos sistemas de los templos de la Baja Epoca— es manifiesta. La «diversidad de aproximaciones» no deja de ser por ello el antiguo rasgo de la mentalidad que permitiría la elaboración de un sincretismo sin que el egipcio se haya sentido molesto por lo que a nosotros nos parecen contradicciones absurdas. Reconciliando a duras penas varias tradiciones sacrosantas con la lógica, esta diversidad desemboca en un modo de pensamiento mágico en el que los datos cognoscibles no se analizan en conceptos radicalmente aislados, sino en fuerzas susceptibles de manifestarse bajo formas diferentes. Así podemos comprender el creciente polimorfismo de las divinidades, la zoolatría basada en la identidad dinámica de una especie y un dios, el papel esencial de la magia por participación en el culto oficial, las génesis por juegos de palabras, etc., sin tener que considerar la fábula y la iconografía como un cuerpo de símbolos que transcriben alegóricamente un análisis intuitivo o racional del mundo.

2. EL NACIMIENTO DEL MUNDO Y LA UNIDAD DE LO DIVINO

El estudio de las tradiciones relacionadas con la creación ilustra la forma en que los desarrollos sincretistas llegaron a plantear una serie de problemas que podemos llamar metafísicos. Las tres grandes cosmogonías de Heliópolis, Menfis y Hermópolis, al imaginar el nacimiento del mundo a semejanza de la formación del suelo egipcio por el Nilo, suponían que la génesis había comenzado por el nacimiento de una isla en el seno de un océano preexistente, el *Nun*. Todas suponían que allí

el demiurgo, solo, sin padre ni madre, se había «manifestado a la existencia *(kheper)*» de sí mismo. Los sacerdotes inventaron numerosas combinaciones para unificar las mitologías que describían de modos muy divergentes la aparición del dios y los procedimientos de que se había servido para crear el mundo actual. Desde el segundo milenio y salvo alguna excepción (Menfis), los clérigos locales se ajustaron más o menos a la doctrina de los heliopolitanos, identificando su dios mayor con el sol, Ra, fuente de calor y de luz, y transformando a los otros dioses primordiales en hijos o emanaciones de este señor universal. No por ello dejaron de interrogarse acerca de la naturaleza de lo que había existido al comienzo de todas las cosas: «¿Quién es el gran dios que ha venido por sí mismo a la existencia?», se pregunta una glosa. «Es el agua, es Nun, padre de los dioses». Y otra tradición afirma: «Es Ra». Parece que el verbo *kheper* («llegar a la existencia», «devenir», «producirse», «existir», «transformarse en», según los contextos) describiera finalmente la realización bajo una forma determinada de una entidad preexistente. La aparición del demiurgo autógeno no sería una génesis *ex nihilo,* sino la transformación de un estado anterior, la manifestación dinámica de un dios que dormitaba, inerte, en las aguas increadas, principio de todo. Todas las criaturas se realizarían sucesivamente a partir del Señor Universal. Los dioses cósmicos (Shu, el aire luminoso; Geb, la tierra, y sus esposas) y los otros miembros de la Enéada heliopolitana son sus manifestaciones y constituyen «su cuerpo». Estos dioses, a su vez, como dirá un tratado de la Baja Epoca, han suscitado el nacimiento de una multitud de manifestaciones *(kheperu)* o, dicho de otro modo, de criaturas particulares.

Desde el fin del Imperio Antiguo (*Textos de los sarcófagos*) diversos mitos de los orígenes afirman que tal astro, tal planta, tal animal salieron mecánicamente de una parte de un dios o, con más frecuencia, de las palabras dichas por un dios. El postulado según el cual el lenguaje es y hace la realidad se expresa a menudo en las concepciones egipcias. Decir el nombre es crear plenamente la cosa nombrada (de ahí la importancia práctica de las fórmulas que emplean este poder generador de la palabra en la conversación de los dioses y los difuntos). Existe una identidad esencial entre dos realidades designadas por palabras homófonas, y la génesis de muchas criaturas se explica con toda seriedad por medio de juegos de palabras: Al llorar (*rem*) Ra, los hombres (*romé*) o los peces (*ramú*) comenzaron a existir; cuando el dios dejó escapar la palabra *hab,* «enviar», hablando con Thot, nació el ibis (*hib*), animal de Thot, etc.

Algunos pensadores menfitas iban a sacar un partido verdaderamente filosófico de esta doctrina del verbo creador. El *Documento de teología menfita,* que se remonta probablemente a la mitad del Imperio Antiguo (alrededor de los años 2500-2400), *no se contenta* con hacer de los dioses heliopolitanos meras hipóstasis de Ptah, el gran dios local. Combinando la mitología, la magia del verbo, las observaciones que competen a las ciencias naturales y a las consideraciones morales, esta síntesis constituye sin duda el ensayo filosófico más antiguo de la historia humana.

> Pero he aquí que el corazón y la lengua tienen poder sobre los demás miembros, por el hecho de que el uno está en el cuerpo, el otro en la boca de todos los dioses, de todos los hombres, de todos los animales, de todos los reptiles, de todo lo que tiene vida, el uno concibiendo, el otro decretando lo que quiere (el primero)... La Enéada es, de hecho, los dientes y los labios de esta boca que pronunció el nombre de toda cosa... Los ojos ven, los oídos oyen, la nariz respira. Ellos informan al corazón. El es quien da todo conocimiento, y la lengua quien repite lo que el corazón ha pensado... Así se crea todo trabajo y todo arte, la actividad de las manos, el andar de las piernas, el funcionamiento de todos los miembros, según el orden concebido por el corazón y expresado por la lengua y que se ejecuta en todas las cosas.»

De esta suerte, mediante su corazón que concibe y su lengua que ordena, Ptah crea el cosmos y lo pone en marcha. El corazón es para los egipcios la sede del pensamiento (conciencia, sentimiento y voluntad), y por eso las palabras traducen un plan del mundo enteramente formado en el espíritu del creador. Por otra parte, las mismas especulaciones egipcias sobre el *nous* y el *logos* activo se encuentran en el hecho de que dos atributos mayores de Ra son *Sia* «el conocimiento» y *Hu* «el poder de dar órdenes». Entre los demás atributos de dios, hay uno que en cierto modo prolonga el poder ordenador: *Heka* «la magia verbal» que sirvió para crear el universo y que, puesto a disposición de los hombres, conserva un poder coactivo sobre la marcha de ese universo.

En las síntesis teológicas que predominan a partir del Imperio Nuevo, las funciones intelectuales y ordenadoras de Ra serán aseguradas, con frecuencia, por su primer ministro, Thot, a quien los griegos llamarán Hermes. Thot, dios lunar, es el señor del calendario y el inventor del cálculo. Identificado al «corazón de Ra», es el sabio por excelencia; al ser su «lengua», ordena el mundo creado, por una parte como gran mago y por otra como patrón de la justicia y de la administración.

Su papel de logos se prolonga por la invención, a él atribuida, de las «palabras de Dios», es decir, la escritura hieroglífica, que fija los nombres, esto es, la misma realidad de las cosas. Y como los nombres se escribían precisamente por medio de imágenes, a partir del Imperio Nuevo algunos sacerdotes injertaron en la doctrina del verbo una «filosofía de la escritura». Se inventaron artificios criptográficos con objeto de que los signos empleados para escribir el nombre de un dios evocasen por medio de una imagen los atributos de ese dios (según la doctrina osiriana, la inundación, *Hâpy,* por ser la linfa del cuerpo divino, se escribe por medio de ideogramas que significan la carne (*hâ*), el salivazo (*py*), seguidos del determinativo del agua). Esta teoría de la correspondencia entre el valor fonético de los signos y la realidad puesta en imagen por la escritura no se desarrolló verdaderamente hasta la época helenística (Keremon, Horapollon, himnos de Esna).

Al mismo tiempo que la noción de un poder creador único, se expresó cada vez con más claridad el sentimiento conexo de la unidad de lo divino. Aunque es improbable que haya existido un monoteísmo prehistórico en torno a la figura de un «gran dios» celeste, se puede comprobar que las menciones de un dios innominado, «Dios», hechas por las instrucciones del rey Kheti (hacia el 2100) y quizá incluso por Ptahhotep (hacia el 2450), implican el reconocimiento de una entidad divina superior, única. Esta precoz concepción de Dios, de un ser divino que transciende la personalidad de las grandes divinidades locales, es importante no sólo por el esfuerzo de abstracción que implica, sino por la influencia que con el tiempo ejerció sobre la ética egipcia, por una parte, y sobre la religión oficial por otra.

3. El problema de la energía solar

En los comienzos de la civilización faraónica, el dios principal de cada ciudad era, en su terreno, el creador universal, el garante del buen estado del cosmos local, el genio que mantenía la vida de las plantas y los animales. La «solarización» general de las teologías, que se inicia alrededor del año 2700 y concluye hacia el 1800, consagró en el pensamiento nacional una doctrina del eterno retorno. Se llama a la génesis «la Primera Vez» porque cada día constituye una nueva vez. La noche es la inmersión del sol envejecido en el oscuro océano primordial. Cada mañana le ve volver rejuvenecido, no sin que el astro haya combatido contra las fuerzas rebeldes que

se habían levantado desde los primeros tiempos del mundo. La estructura arquitectónica y el ritual de los templos, por ser precarios el orden del mundo y nuestra propia seguridad, tienden a asegurar por medio de la magia el descanso reparador, el despertar triunfante, la defensa y la alimentación de Dios.

Los misterios inquietantes de las fases lunares dieron motivo a numerosas precauciones rituales e interesantes reflexiones acerca del sustituto nocturno de Ra y de ese «ojo de Horus», personificación de una fecundidad universal que se amengua y se reconstituye periódicamente. Subordinada muy pronto al ciclo solar, la tradición del Huevo primordial del que habrían salido el aliento creador, aire y luz a la vez, consigue un lugar en la confusa física de los egipcios. Pero la mejor teología faraónica se desarrolló alrededor de la energía solar, principio de toda vida y de toda supervivencia.

En el transcurso del Imperio Nuevo, se reproducirán en los hipogeos reales de Tebas (1530-1100) cierto número de composiciones que narran en imágenes comentadas el viaje nocturno de la barca de Ra o la renovación de la energía que hace brillar el disco solar. En el *Libro de la Sala Oculta,* por ejemplo, vemos el «cuerpo carnal» del astro muerto regenerado por el contacto de la serpiente de eternidad y arrastrado a una nueva existencia por el escarabajo que expresa la noción de *kheper*. En la imposibilidad de comprender todos los detalles, no sabríamos decir si estas extrañas heliografías son visiones místicas que ocultan la impotencia de constituir una física coherente o, por el contrario, «símbolos» que expresan esotéricamente unas físicas elaboradas con toda madurez. La proliferación de estas composiciones —que permitían la identificación del rey muerto con el sol y daban a los iniciados la potencia absoluta— traducen, al menos, un deseo angustiado de penetrar la naturaleza del sol, energía del mundo, y es posible que los diversos libros reflejen las dudas de los teólogos ante el problema del motor universal.

Por el recurso de las síntesis teológicas, las diversas aproximaciones al dios supremo habían coexistido en completa armonía e iban a coexistir, cada vez más integradas entre sí, mientras duró la religión faraónica. Esto no quiere decir en absoluto que no se hayan dibujado algunas divergencias doctrinales. Un extraordinario accidente, el advenimiento de un rey místico e intolerante, hizo palmarias un día estas divergencias. El sincretismo oficial conciliaba prácticamente los datos de la experiencia, la espiritualidad monoteísta y los particularismos devotos. El sol era el disco visible *(atón),* era Dios, era Atum-Ra-Harakhte en Heliópolis, pero Sukhos en

Crocodilópolis, el absoluto para los clérigos y buen padre para los pobres. De todas sus manifestaciones, Amón-Ra era en el Imperio Nuevo la más prestigiosa y la más opulenta. Amón era para sus sacerdotes el aliento invisible, la energía incognoscible, y su nombre significaba «el Oculto». Sin embargo, algunos medios heliopolitanos reaccionaron contra el aparato temporal del culto de Amón y contra una mística que se reconocía impotente para nombrar a la persona que animaba al astro visible. Para ellos, no había más dios que el disco ni más energía que la misma luz. Amenofis III consagró en privado un culto al mismo Disco: Atón. Rompiendo con los antiguos compromisos, su hijo impuso al Estado la devoción exclusiva hacia «Ra-Harakhte que tiembla gozosamente en el horizonte en su nombre de Luz que está en el Disco», y después de eliminar todo vestigio de antropomorfismo, no adoró más que «al Sol, soberano del horizonte, que tiembla gozosamente en el Horizonte en su nombre de Sol, padre que retorna en su calidad de Disco». El entusiasmo atonista traducía, de forma desmedida, una inclinación hacia la devoción íntima, que poco antes había comenzado a desarrollarse. Pero esto no puede hacernos olvidar que, teológicamente hablando, la mística atonista es en cierto modo una negación «materialista», si se puede hablar así, del misterio divino.

La ortodoxia restablecida insistirá en los himnos y en el *Libro de las Puertas,* conservando parte de las efusiones románticas de Akhenatón, sobre el carácter incognoscible y la invisibilidad de Aquél que hace brillar al Disco. Por otra parte, un nuevo camino, más satisfactorio que el positivismo iconoclasta, permanecía abierto a la especulación monoteísta: la identificación de los grandes dioses entre sí, amalgama del panteón atendiendo a filiaciones e hipóstasis, confusión del dios y de sus manifestaciones cósmicas... El sincretismo desembocó en un panteísmo consciente. El sol, o «señor universal», forma activa de Nun, oye cómo se le dice: «tú eres el cielo, tú eres la tierra, tú eres el mundo inferior, tú eres el agua, tú eres el aire que está entre ellos». Infinito, sin límite temporal ni espacial, Dios es el alma total del universo.

4. SOBRE EL ORDEN DEL MUNDO

Moralistas, sacerdotes y literatos se refieren con frecuencia a *Maât,* noción transcrita en la escritura y simbolizada en la iconografía por una pluma, y personificada en la figura de una diosa que generalmente es la «hija de Ra» y, a veces, su madre.

El vocablo *maât,* asociado a la idea de «exactitud», engloba nuestras ideas de «verdad» —o mejor de «veracidad» oponiéndose a la «falsedad»— y de «justicia». Maât es, ante todo, el Derecho del que proceden las reglas que aseguran la buena marcha de la sociedad faraónica. Pero no es una norma abstracta; es una fuerza «física». Maât es una armonía que Ra introdujo en la creación y un principio activo que «destruye a sus enemigos».

El *Apocalipsis de Neferty* describía, entremezclándolos, la anarquía social, las invasiones bárbaras, el desorden de los astros, los vientos y las aguas. Este texto, y algunos otros, identificaban el advenimiento del rey con una reordenación del cosmos, ligada al triunfo de Maât. Es posible preguntarse si Maât no englobaba a la vez los ritmos naturales y las normas sociales. «Amar», «hacer», y «decir Maât» sería entonces superar una simple adhesión al Derecho divino y real: sería adherirse al orden cósmico.

Sin duda alguna, se estableció un lazo analógico entre toda restauración política y la creación. Los liturgistas utilizaron gustosamente un vínculo de participación mágica para abrumar bajo una misma fuerza divina a los adversarios míticos de Ra y a los enemigos interiores y exteriores de los egipcios. En el Imperio Nuevo, las letanías de Ra, «señor de Maât», y las fórmulas de la ofrenda de Maât dan a entender que esta es la fuerza vital del sol, su sede, su alimento... Pero no sabemos hasta qué punto los teólogos egipcios asimilaron, bajo el nombre de Maât, el Derecho y las leyes naturales.

El problema de Maât merecería ser aclarado, en todas sus incidencias, por un estudio estadístico de las fuentes que tenga en cuenta las épocas y los contextos. En cualquier caso, los escritos sapienciales apenas parecen postular ninguna solidaridad entre el buen equilibrio del cosmos y el comportamiento justo de los hombres. El sacerdocio de Maât es patrimonio del «visir» (jefe de la justicia y la administración). En la inmensa mayoría de los textos —«sabidurías», biografías, elogios del rey, e incluso fórmulas rituales— podemos comprobar que ser *maâty* es juzgar según el Derecho, no dañar a los demás, no introducir ningún desorden en el cuerpo social. En el pensamiento egipcio, el aspecto jurídico y moral de Maât tuvo una clara primacía sobre todos los demás.

De todas formas, la armonía física del universo y la armonía moral y política de la sociedad —estuvieran o no contenidas en la noción de Maât— se atribuían claramente a la voluntad del creador. Los egipcios, tan prolijos en lo que se refiere al orden, reprimidos quizá por una especie de horror sagrado, ha-

blaron sobre todo por alusión de los factores que alteran la marcha perfecta del mundo; sus concepciones sobre el origen del sufrimiento, de la muerte y del pecado no se desprenden claramente de los textos. Antes de que se iniciase la organización del actual universo, no existían ni la muerte ni el desorden. Sin embargo, apenas comenzada su génesis, Ra tuvo que entablar combate contra misteriosos enemigos que, en la mitología reciente, serán sustituidos por Apofis, la eterna serpiente rebelde. Se admitía, por otra parte, la existencia de una Edad de oro, un tiempo en el que Ra y los dioses primordiales residían aquí abajo: Maât reinaba sobre la tierra. El hambre, el hundimiento de las casas, la rapacidad de los saurios, la mordedura de las serpientes eran cosas desconocidas (ni siquiera las espinas pinchaban). Se narraba cómo un complot de los dioses contra el sol envejecido le había obligado a retirarse sobre el cuerpo de la vaca celeste y flotar para siempre alrededor de nuestra tierra. Este exilio de Dios fue, sin duda, el fin del reino absoluto de Maât y el principio del sufrimiento. Se admitió además, en determinada época, que el sol había dado por igual el aliento y el agua a todos los hombres y que los había creado iguales. Pero «ellos son quienes transgredieron, en su corazón, lo que él les había dicho». El famoso mito de Osiris, Seth y Horus, cuyo significado inicial todavía se discute, quizá no tuviera en sus orígenes más alcance que el jurídico y funerario. Sin embargo, al término de una evolución que hizo de Seth, antes defensor de Ra y patrón de una mitad de su reino, un demonio destructor, parece que los sacerdotes de la Baja Epoca basaron sus rituales defensivos en una especie de dualismo: por una parte Ra, Osiris y la mayoría de las divinidades locales que representan el buen orden del universo, la felicidad de Egipto y sus habitantes, las fuerzas de victoria, de salud y de supervivencia; por otra, el ejército de las fuerzas de destrucción en el que fraternizan Seth, Apofis, los demonios, los animales peligrosos y las enfermedades, los bárbaros y las facciones rebeldes.

A falta de información más amplia, estas etiologías puramente míticas del Mal parecen revelar un límite de la especulación egipcia. Se admite pasivamente que los desórdenes de la naturaleza y de los hombres proceden de una libre «rebelión» contra las disposiciones divinas. Las perturbaciones cósmicas se aprehenden entonces de forma supersticiosa y se remedian a fuerza de magia blanca. El rey debe alimentar y proteger a sus súbditos, pero la desigualdad social se considera inevitable. El Egipto letrado evitará cualquier esfuerzo para comprender el «desorden». Desde el Imperio Antiguo, un sabio tiene en

cuenta la predestinación de los individuos; los pensadores quedaron desamparados ante los trastornos que siguieron a esa época. Un letrado de la época saita atribuirá las desgracias de un país a la cólera de Ra.

5. LA ÉTICA EGIPCIA

Para fundamentar una moral, los sabios clásicos se contentan con la proposición implícita según la cual Maât es la voluntad ordenadora de Dios. Por su parte, el rey, heredero de Ra, señor de los ritos, de la economía y de la administración, mantiene la armonía en este bajo mundo. Maât se identifica claramente con el régimen establecido. Esto es particularmente visible bajo Akhenatón, cuando se confunde con las originales convicciones del faraón hereje. Por otro lado, y como Maât forma parte del orden divino, toda falta contra ella se volverá automáticamente contra su autor, mientras que el respeto de Maât será la justa garantía del éxito. La concepción «imperial» de Maât, conocida desde antes del Imperio Antiguo, gravitará sobre todo el pensamiento egipcio; impedirá que los pensadores comprendan y analicen el devenir histórico. Teoría fundamental de un Estado cuya economía y sociedad apenas cambiaron, desviará a los pensadores del camino hacia una ética de superación individual. Las «autobiografías ideales» (descripciones convencionales de las virtudes de un difunto) y los escritos sapienciales saben definir afirmativamente las cualidades físicas o intelectuales que permitieron al personaje servir bien al rey («yo hice», «yo fui»). Pero en estas inscripciones, y sobre todo entre los moralistas, existe la tendencia típica de definir la sabiduría y la virtud mediante negaciones («estuve exento de...», «guárdate de...»).

Las palabras de los antepasados que pudieron «oir a los dioses» en un tiempo todavía próximo a la Edad de oro, sirven de modelo; los escritos antiguos son la base de toda reflexión válida. Las *Instrucciones* clásicas de Ptahhotep, que agrupan numerosas «palabras» anteriores, marcarán el vocabulario y dictarán las preocupaciones de muchos sabios hasta la Baja Epoca. Pero por muy «reaccionaria» que fuese la ética egipcia, no impidió algunas crisis o evoluciones ideológicas, directamente ligadas a las brutales o lentas transformaciones de la sociedad egipcia. El respeto de los antiguos escritos no es pura repetición; se glosa y amplifica su contenido y se acaba por deformar su sentido. Una frase de las *Instrucciones* de Hordjedef (2690) recomendaba construirse una hermosa tumba. Hacia el 2100, un rey moralizante y deísta cita la frase para recordar que las

cualidades morales deben validar los preparativos materiales de la otra vida, mientras que el Arpista, hedonista guasón, dice que ha oído las recomendaciones de Hordjedef, para añadir inmediatamente que la tumba del sabio está asolada. Hacia 1500, un notable conformista permanece fiel al pensamiento práctico del autor: parafrasea sus dichos cuando evoca el establecimiento de su propio culto funerario. Pero, hacia 1300, un intelectual sutil da a entender que las máximas de Hordjedef, todavía frescas en todos los labios, le aseguraron la eternidad mejor que su tumba.

Las Instrucciones educativas o «Sabidurías» se consideraban como dirigidas por un padre a su (o sus) hijo. Consisten en unas series de «máximas» versificadas, flanqueadas por un epílogo (Imperio Antiguo) o por un prólogo (Imperio Nuevo) que define la finalidad del libro: enseñar a las gentes a ser felices. Cada máxima —breve, procediendo por rápidas asociaciones de ideas, recurriendo a imágenes y apoyándose en un proverbio— comienza de ordinario por una recomendación práctica y se encadena en consideraciones teóricas. La transmisión de estos textos sapienciales es deficiente. Con frecuencia, los antiguos copistas reinterpretaron a su modo el pensamiento del autor. Generalmente se comprende muy bien la recomendación práctica, pero el sentido de los considerandos «filosóficos» se presta casi siempre a discusión. En todo caso, es asombroso el pragmatismo ingenuo de los sabios. Las máximas que se refieren a un tema determinado (vida familiar, urbanidad en la mesa, actitud en el consejo, relaciones con las mujeres, con los superiores y con los extranjeros, etc.) rara vez están agrupadas metódicamente.

Las *Instrucciones* de Imuthes, ministro y arquitecto de Djeser (2800), hoy perdidas, pero muy ilustres en la antigüedad, fueron las primeras de un género considerado siempre como el más noble. Desde la mitad del Imperio Antiguo, las autobiografías expresan un hermoso ideal de lealtad al rey, protección de los débiles, conciencia profesional; convierten el favor del soberano y la aprobación general en la sanción de la virtud. Las prolijas *Instrucciones* del visir Ptahhotep nos permiten comprender bastante bien el espíritu de aquel tiempo. Ptahhotep fue, en el pleno sentido de la palabra, un sofista honrado. Condescendiente, maquiavélico en ocasiones, pocas veces menciona a Dios (y cuando lo hace se trata normalmente del rey divino), pero ensalza el papel esencial de la palabra juiciosa. Identificando el sabio con el «culto», y con el «artesano experto», atribuyendo a la ignorancia las desgracias del imbécil, se preocupa ante todo de enseñar la forma de evitar las preocupacio-

nes y adquirir un provechoso renombre, sin dejar de servir bien al Estado. Esboza así, mediante ejemplos, la imagen de lo que en adelante será el comportamiento de todo buen egipcio: hablar poco, pero hablar bien; ser modesto y, a la vez, estar seguro de sí; guardarse de la avidez, de la glotonería y de la avaricia, pero administrar los negocios con previsión; no despreciar la alegría de vivir y saber ser ventajosamente generoso; sacar partido de la situación sin abusar de ella; asumir las responsabilidades de la propia tarea, pero no quedar mal ante los jefes por nada del mundo. Otro visir, el padre de Kagemni, más dogmático, revela que el secreto del éxito es el «silencio»: eclipsamiento propio, moderación necesaria, prudencia. «¡No se sabe lo que puede ocurrir cuando Dios castiga!». Conformes con el régimen burocrático y totalitario del Imperio Antiguo, estas «máximas» iban a idealizarse lentamente a lo largo de los siglos y a transformarse en un «ni tanto».

«Maât es útil, su excelencia perdura, no ha sido perturbada desde los tiempos de Osiris», decía Ptahhotep. Con la decadencia del Imperio Antiguo sobrevienen los levantamientos campesinos y la transformación radical de las condiciones de vida, la dispersión del poder y las guerras civiles. Durante el Primer Período Intermedio (2250-2000, aproximadamente), los sabios no comprenden nada: «Lanzan a Maât fuera, el mal se sienta en el consejo», dice Ankhu, que se atreve a afirmar que las «palabras de los antepasados» ya no se pueden repetir y que es preciso encontrar «fórmulas nuevas» para expresarse. Al tranquilo oportunismo de Ptahhotep sucede una mezcla de angustia nihilista y el deseo de reencontrar la serenidad a cualquier precio, la huida hacia el hedonismo y la esperanza en la divina providencia, el individualismo y el compromiso en la política. A Ptahhotep le bastaba con «practicar Maât» para vivir honorablemente, pero la lealtad y la legalidad pierden todo su sentido en tiempos de anarquía. Los autores llamados «pesimistas» denuncian la confusión de los valores: resulta imposible a un pensador encontrar «a quien hablar»; la ciega brutalidad triunfa y, desacreditado, «ni el sabio se encuentra a sí mismo».

El *Diálogo del desesperado con su alma* describe el drama interior de un hombre desengañado, incapaz de comprender su época, incapaz también de comprender que una parte de sí mismo le contradiga. Piensa en el suicidio. Su alma duda de la eficacia de los ritos funerarios y le aconseja escapar de su desesperanza entregándose a la buena vida. Los trozos conservados de los *Dichos de Sisobek* nos muestran a un egipcio dedicado a la psicología pura. Dialogando, según parece, con un príncipe, apenas se preocupa por las contingencias cotidianas

ni le obsesiona el triunfo mundano. Diserta teóricamente sobre la vida y la muerte, la felicidad y la desgracia. Al comprobar el carácter subjetivo de las emociones, predica una doctrina de «buena voluntad». El vocabulario es tradicional, pero el sentido de los aforismos ha cambiado; mientras Ptahhotep hablaba de las incertidumbres del día de mañana y aconsejaba las oportunas prodigalidades, Sisobek hace uso de tales términos para recomendar el desprendimiento.

Sin embargo, se abre paso una corriente de religiosidad íntima. Aumenta el alcance y el número de las alusiones al Todopoderoso. El monarca y Dios no se distinguen bien durante el Imperio Antiguo, pero ahora vemos cómo un dinasta de Heracleópolis declara en las *Instrucciones a Merikaré* que el rey debe tener en cuenta, ante todo, la voluntad soberana de Dios, que se esconde y permanece mientras los hombres pasan. Trátese de justicia social (protección de los débiles y respeto de los privilegios) o de la administración de los cultos, una teología de confianza reanima el dogma de la virtud útil. Al mismo tiempo, la noción de un juicio de los muertos por Dios se convierte en la última esperanza de los justos oprimidos. El corazón del hombre será confrontado sobre la balanza infalible de Maât que, por no poder confundirse con regímenes injustos, se hace «transcendente». Las antiguas creencias, por intermedio del rey y la jerarquía, habían establecido una especie de armonía entre el hombre y el cosmos. La crisis general obliga al hombre a tomar una vaga conciencia de su autonomía. Una antigua doctrina de la naturaleza situaba al hombre entre los otros animales. Las *Instrucciones a Merikaré* afirman que Dios ha dado las plantas y los animales a los humanos, «imágenes salidas de sus carnes». El viejo animismo queda destrozado. Un Dios personal sustituye a lo Divino multiforme (que los teólogos volverán a encontrar por la vía del sincretismo).

La progresiva restauración del orden puso fin a las grandes crisis de conciencia, pero la aportación del Primer Período Intermedio permanece y se integra en una tradición literaria que debilita sus contradicciones. El egipcio, en efecto, acumula los conceptos en lugar de oponerlos. La religión funeraria acepta el juicio de los muertos, pero se inventan fórmulas mágicas para enredar el testimonio del corazón y engañar la omnisciencia divina. Los cantos de arpista que denuncian la inutilidad de las tumbas serán recopiados en las mismas tumbas. El concepto de retribución póstuma de las acciones y el tema de la virtud provechosa se reúnen en un mismo oportunismo: triunfar ante el Rey, triunfar ante Dios, etc.

Al principio del Imperio Medio, las *Instrucciones* del rey Amenemmes siguen siendo pesimistas, pero pretenden establecer, superando decepciones y fracasos, una moral política. Hay un desarrollo de la literatura «comprometida», y aunque el ideal de reserva y discreción siga estando de moda, los escribas se adueñan de la palabra y de la escritura no sólo para hacer propaganda del orden, magníficamente restablecido por los reyes de la XII dinastía (2000-1800), sino también para exaltar las honrosas y confortables ventajas de sus oficios (*Instrucciones* de Kheti y modelo de la posterior *Sátira de los oficios*). Algunos pensadores del Imperio Nuevo sabrán ennoblecer esta pesada apologética del mandarinato. Amennakhté deja entender (sin duda hacia 1400-1350) que la cultura general adquirida en los libros es lo que hace al sabio. La sabiduría del *Papyrus Chester-Beatty IV* hace constar que el escrito asegura la inmortalidad y una descendencia más hermosa que la descendencia carnal. Ecléctico y original, el redactor de esta sabiduría fue uno de los raros autores egipcios que preconizaron el esfuerzo consciente hacia el conocimiento y de los pocos que esbozaron una protesta contra el fatalismo vulgar que atribuye al arbitrio de Dios la gracia de ser sabio o ignorante.

Las Instrucciones que, durante el Imperio Nuevo y después en la Baja Epoca, escribirán algunos humildes funcionarios de los templos y los hierogramáticos no reflejan de ordinario ningún drama de conciencia ni importantes búsquedas psicológicas. El sentimiento de la voluntad y de la bondad soberana de Dios, una religiosidad íntima hecha de esperanza y amor, da al pensamiento de los escritores sapienciales un carácter extremadamente sereno. El «camino de vida» se confunde con el «camino de Dios». Poca reflexión, pero numerosas máximas prácticas ahogadas en un quietismo distinguido: tales son las *Instrucciones* de Amenemope, cuya forma literaria es muy apreciable. Los designios impenetrables de Dios determinan la pobreza y la riqueza, la felicidad y la desgracia. Tan grande es la insuficiencia del hombre que es inútil pretender conquistar la perfección, algo propio de Dios. La sabiduría consiste en abandonar el corazón al Dios justo; no ser moderado es insultar a su omnipotencia (comienzos del primer milenio). Lo que en Amenemope es un hermoso abandono, en Anii (alrededor de 1400-1350) es un vulgar oportunismo. Sus graves menciones de Dios no impiden a este fariseo insistir, de forma verdaderamente trivial, en las ventajas de la virtud, y sus consejos de moderación nos dan la impresión de que erigen en doctrina moral el egoísmo más estrecho. La misma «sabiduría de las naciones» e idénticas referencias a Dios se volverán a encontrar en

la compilación de máximas cortas y de dichos pintorescos atribuidos a Onkhsheshonqy (quizá del s. VI).

En todos estos textos y en las «autobiografías ideales» de la Baja Epoca se repite la imagen más o menos espiritualizada del «silencioso», del «sabio» que, a diferencia del «fogoso», del «imbécil», no se subleva contra el orden divino ni contra el orden social (que se confunde con el orden divino). No abusa de nada y acepta las circunstancias. Vivir como un justo significa estar en armonía, «ser exacto» (*mety*). Si alguien se agita arrebatadamente, si grita fuerte, ofende los designios absolutos de Dios, la ley del rey, los sentimientos y los intereses de los demás. Si se es «reservado en el decir» y «dulce en el andar» se evita todo peligro inútil, se es más eficaz en la vida pública y se goza de buena salud. La dirección justa está determinada por Dios, y algunas metáforas antiguas, que asocian el timón y la balanza al corazón y la lengua, recuerdan que la vía media y el equilibrio son las condiciones de la felicidad. Esta doctrina encuentra una expresión metódica, razonada, en el *Libro de la sabiduría demótica* (*Papyrus Insinger*), especie de síntesis final de todas las corrientes del pensamiento egipcio: «Thot estableció la balanza para regular el equilibrio en este mundo e instituyó que el corazón estuviese oculto en el cuerpo para que su poseedor guarde la justa mesura». Sabio es aquel que vigila amistosamente su corazón, que medita en su espíritu. El imbécil es arrastrado por su vientre hacia toda intemperancia. Todo mal procede de un exceso (cfr. las enfermedades causadas por la glotonería). La cólera y la venganza son excesos peligrosos e inútiles porque el imbécil culpable se castiga a sí mismo al violar el orden divino. El último *Libro de sabiduría,* mejor ordenado que sus predecesores y marcando un notable progreso hacia el espíritu de abstracción y generalización, daba forma «filosófica» a la herencia de Ptahhotep.

6. EGIPTO Y LOS ORÍGENES DEL PENSAMIENTO GRIEGO

Parece ser que, hacia el año 1000, un príncipe fenicio dijo a un embajador egipcio: «La Sabiduría ha salido de Egipto para alcanzar el país donde yo vivo». De hecho, la influencia directa de Egipto en la sabiduría bíblica y la literatura gnómica de Israel durante el primer milenio es patente. (*Salmo CIV,* de vena atonista; *Proverbios* calcados de Amenemope; *Eclesiastés,* que procede de los Arpistas, etc.). La estrecha prudencia de las máximas egipcias recuerda a Hesíodo, y su sabiduría ecléc-

tica hace pensar en los sabios griegos; el ideal del silencioso es la *sofrosine,* la «buena voluntad» de Sisobek prefigura la *eutimia,* la sabiduría demótica preconiza el *meden agan,* etc. Sin embargo, y a beneficio de inventario, aún no podemos afirmar que la «filosofía» vulgar de los primeros griegos ni los principios morales de las diversas escuelas posteriores se deban directamente a Egipto (*aunque haya notables convergencias*).

Por el contrario, y según el propio testimonio de los griegos, los filósofos y sabios del mundo helénico —desde Orfeo hasta el mismo Platón— recurrieron a los sacerdotes egipcios en casi *todos* los dominios del conocimiento: geometría, astronomía, meteorología, medicina, etc. Es cierto que los testimonios referentes a los estudios realizados al borde del Nilo por los grandes eruditos y pensadores del helenismo son, en su mayoría, tardíos y poco convincentes (hay que reconocer, en especial, que si Platón visitó Egipto, las alusiones que hace de este país son librescas y artificiales). La deuda de los griegos respecto a Egipto, notablemente inflada por Heródoto, fue desmesuradamente aumentada por los neoplatónicos orientalizantes que se consagraron, a fin de cuentas, a reencontrar sus propias especulaciones en los mitos egipcios recurriendo a un discutible método alegórico. Sería demasiado penoso volver a encontrar en las fuentes indígenas todas las invenciones, teoremas y teorías cuyo descubrimiento era atribuido generosamente a los sacerdotes egipcios.

A pesar de ello, es significativo el respeto de los helenos hacia el espíritu de estos bárbaros a quienes jamás consideraron como primitivos «prefilosóficos». Es asombroso comprobar que el nacimiento y desarrollo de las especulaciones jónicas son exactamente contemporáneas de la dinastía saíta, que se alió política y comercialmente a las ciudades de Asia y, en particular, a Mileto. La autenticidad del viaje de Tales sería perfectamente admisible.

En la época saíta, la cultura general indígena se transformó efectivamente en patrimonio del sacerdocio, que trabajaba más que nunca para coordinar en síntesis los diversos dominios de la ciencia sagrada. A despecho de algunas prevenciones recíprocas, diversos factores —creación de un cuerpo de intérpretes, empleo de la escritura demótica, negociaciones comerciales, formación de un centro de griegos egiptiotas en Menfis, filohelenismo de los faraones, etc.— debieron permitir el establecimiento de fructuosos contactos entre algunos griegos curiosos y los hierogramáticos cuyo horizonte intelectual se había ampliado recientemente (adopción de la astrología babilónica en

el tiempo de las invasiones asirias). Un gusto común por la palabra sutil —atestiguada indirectamente por los «torneos de adivinanzas» (Amasis y Bias)— debió acercar a las dos naciones.

Los doctores egipcios eran llamados a consulta por los reyes hititas desde el siglo XIII. Si en algún terreno el primer bagaje de los griegos derivó en gran parte de Egipto, éste es sin duda el de la medicina. Las prescripciones y las teorías fisiológicas y etiológicas de Egipto se repiten, a veces casi literalmente, en la tradición hipocrática. La mejor astronomía que los hierogramáticos pudieron enseñar a los griegos fue, por supuesto, la que ellos mismos acababan de recibir de los asirios; pero en meteorología e hidrología, su experiencia y su doctrina proporcionaron incontestablemente algunos materiales de base a los físicos presocráticos (especialmente en lo que se refiere a la crecida del Nilo y al papel de los vientos). Si es cierto que los pitagóricos no tomaron de los hierogramáticos la mística de los números, embrionaria en la religión faraónica, seguramente copiaron de ellos las prácticas rituales. La sabia geometría aplicada de los agrimensores y arquitectos del valle del Nilo, que evidenciaba fórmulas de carácter general, que prefiguran más de lo que parece ciertos «teoremas», y que suponía el arte de demostrar las propiedades de las figuras, tuvo indudablemente su importancia en el milagroso despertar del pensamiento matemático griego. Por último, son manifiestas, hasta en algunos detalles, las analogías entre diversos sistemas egipcios documentados en la época saíta y las primeras físicas jónicas. Citemos, entre otras, la teoría mendesiana de las cuatro «Almas» sucesivas del dios único, Ra (el fuego), Shu (el aire), Geb (la tierra), Osiris (el agua), o también esos himnos tebanos que cantan al Unico, cuyo nombre incognoscible, «estable en todas las cosas» y multiforme, contiene todos los demás dioses, no tiene principio ni fin y posee millares de ojos y oídos...

La rutina técnica y el valor positivo atribuido a la magia habían bloqueado la investigación científica; el conformismo y la mística obstaculizaron la reflexión moral, pero, frente a sus primeros interlocutores griegos, los egipcios contaban ya con sabios y filósofos. Algunos mitos más o menos simplificados fueron relatados a Herodoto, que no dudó en interpretarlos como acontecimientos históricos. En sentido inverso, no es imposible que algunos sacerdotes sabios hayan explicado su concepción del mundo a viajeros más sutiles, dejando de lado las implicaciones rituales, temibles secretos que no atañían a los extranjeros. Si glosamos, despojándolas de su revestimiento sacramental y de su utilización mágica, la creencia en el «corazón que conoce» y en la «palabra

que crea las cosas», o incluso las teologías monistas de Tebas o de Esna, se borra un hiato incomprensible entre el pensamiento mítico-mágico de los egipcios y los primeros pasos de la filosofía racional.

Jean YOYOTTE

BIBLIOGRAFIA

Un estudio del pensamiento «prefilosófico» en Egipto debe tener en cuenta necesariamente los libros generales que tratan de la religión, de las instituciones y de las ciencias faraónicas y referirse a una multitud de artículos dispersos en las revistas de erudición. El inventario y el resumen de los trabajos más recientes se puede encontrar en:

J. JANSSEN, *Bibliographie égyptologique annuelle,* Leyde, desde 1947. Véanse, muy especialmente, las monografías y artículos de R. Anthes, H. Brunner, A. De Buck, B. Couroyer, F. Daumas, E. Drioton, H. Jacobsohn, H. Junker, S. Morenz, E. Otto, A. Piankoff, G. Posener, S. Schott, J. Spiegel, B. H. Stricker, A. Volten, etc.

Señalemos, entre otros:

H. BRUNNER, *Altägyptische Erziehung,* Wiesbaden, 1957, que proporciona bibliografía sobre los textos sapienciales.

S. SAUNERON, *Les Prêtres de l'Égypte ancienne,* París, 1957, «La Science sacrée», pp. 111-169.

S. SAUNERON y J. YOYOTTE, *La Naissance du Monde selon l'Égypte ancienne,* en *La Naissance du Monde* («Sources orientales», I), París, 1959, con bibliografía detallada.

J. A. WILSON en H. H. FRANKFORT, J. A. WILSON y Th. JACOBSEN, *Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Man,* Londres, 1949 (una exposición general del pensamiento egipcio). Trad. cast. «El pensamiento prefilosófico. I. Egipto y Mesopotamia; II. Los hebreos», México, 1954.

El pensamiento mesopotámico, en su expresión sumeria o semítica, nunca se liberó por completo de los marcos religiosos en los que aconteció su desarrollo. Para el historiador de la filosofía, tal comprobación implica un límite. En ninguna parte, efectivamente, encuentra un tratado especulativo en el que se exponga una representación sistemática del universo y del hombre.

El historiador debe extraer sus informaciones de himnos, oraciones, hechizos y rituales. En ellos encuentra, naturalmente, preciosos informes sobre las concepciones generales de sus autores, pero están dispersos y poco desarrollados. Los escritos sapienciales, más ricos en información, revelan un esfuerzo de reflexión crítica sobre las normas de conducta. Por otra parte, el historiador debe interrogar los textos científicos, donde se afirman las tentativas de explicación racional. Dispone, en fin, de diversos y numerosos mitos, cuya parte de información es considerable. Pero no hay que perder de vista que los mitos no son únicamente explicaciones y que su interpretación sigue siendo difícil.

No intentaremos definirnos sobre los orígenes del mito, ni tampoco pretenderemos esbozar una nueva definición. Quisiéramos simplemente recordar que cierto número de mitos son designados expresamente como encantamientos, y que otros formaban parte integrante del ritual de fiestas religiosas. Este es el caso, en especial, del más importante de ellos, el poema babilónico de la creación, el *Enuma elish,* que se recitaba en Babilonia durante la fiesta del Nuevo Año. Al recitarlo, actualizaban el gesto creador inicial al comienzo del nuevo año. Algunos comentarios asirios muestran que ciertos episodios eran expresados con gestos Estamos, pues, medianamente alejados de una pura especulación sobre los orígenes y la constitución del universo.

Estos textos, por otra parte, reflejan diversas mentalidades. Si a partir del segundo milenio existe una civilización mesopotámica, esta civilización es el producto de una fusión entre los elementos de origen sumerio y los elementos de origen semítico. Ningún dato nuevo ha venido a aclarar recientemente el problema de los orígenes sumerios. Ignoramos de dónde vinieron estos hombres, y su lengua, imperfectamente conocida, no ha podido ser relacionada con ningún grupo. Pero lo que resulta cada vez más claro es que su mentalidad fue muy diferente de la

semita. Los semitas adoptaron su panteón y la mayoría de sus concepciones, pero las impregnaron de un espíritu nuevo. Una de las tareas esenciales de la asiriología moderna es la de distinguir lo que pertenece a unos y a otros Trabajo delicado porque la fusión fue muy estrecha. Los teólogos de Babilonia se esforzaron en coordinar y armonizar las tradiciones anteriores, que en su totalidad no nos han llegado en su redacción primitiva; las organizaron en libros canónicos, muy a menudo en forma de largas listas y de comentarios que podemos calificar sumariamente de elípticos.

Sin embargo, son estas colecciones las que nos ponen en presencia de las primeras especulaciones. Originariamente, no eran más que repertorios de signos, para uso de los escribas. Pero como cada signo, para los sumerios, representaba una palabra, estas listas fueron al mismo tiempo repertorios lexicográficos. Repartidas en capítulos, se convirtieron rápidamente en inventarios de sus conocimientos en todos los terrenos. Los babilonios recobraron ese procedimiento, adaptándolo a su lengua. Anotaron no sólo la traducción de las palabras sumerias, sino los vocablos utilizados en los diversos dialectos, lo que les permitió contar con verdaderos diccionarios, que constituían además otros tantos y cómodos instrumentos para llevar a buen término sus especulaciones sobre la naturaleza de las cosas.

Al igual que los babilonios, los sumerios admitieron la identidad del nombre y la cosa significada. Tener un nombre era sinónimo de existir; concepción que, al aplicarla a los dioses, debía conducir a una creencia en el valor eficaz del Verbo creador y aseguraba a los letrados un conocimiento de la naturaleza íntima de los seres. En particular, el conocimiento de los nombres divinos adquirió una profunda resonancia. Era posible descomponer un ideograma en sus elementos fundamentales y buscar un equivalente sumerio para cada uno de ellos. Tal es el procedimiento usado en la última tabla del *Enuma elish,* consagrado a la enumeración de los cincuenta nombres del dios Marduk y a su exégesis mística. Los teólogos de Babilonia multiplicaron estas ecuaciones que revelaban insospechadas significaciones. Hicieron de ellas uno de los fundamentos de la Sabiduría, que de esta forma adquiría una dimensión particular, transformándose en una disciplina esotérica, consagrada al estudio de las doctrinas mágicas y a la práctica cultural. El sabio era un iniciado.

No podemos, pues, seguirlos por este camino. Una investigación de este tipo está condenada, no sólo por las concepciones propias de Sumeria y Babilonia, sino también por los ulteriores desarrollos del pensamiento, en especial por los esfuerzos de

los primeros filósofos griegos para abrirse paso hacia una visión racional del universo. Ahora bien, estos esfuerzos se centraron en unos problemas que también interesaron a los pensadores de Mesopotamia, aunque no siempre hayan soñado en darles una solución racional. En lo que se refiere al origen y la naturaleza del universo, están muy lejos de haberlo intentado. Pero los problemas planteados por la moral tradicional los condujeron casi a una sofística. Y sus escritos científicos revelan un estado de espíritu positivo. En estas tres direcciones vamos a desarrollar nuestra investigación.

1. LA REPRESENTACIÓN DEL UNIVERSO

I *El cosmos*

Las indicaciones más claras sobre la naturaleza y la formación del universo las encontramos en los mitos etiológicos, que, generalmente, entrañan una parte introductoria, que sirve para religar el acontecimiento o la cosa cuya aparición se narra a los orígenes del mundo. Esta introducción es muy corta. Así, leemos en el relato titulado *Gilgamesh, Enkidu y el mundo subterráneo*:

> «Después de que el cielo fuera separado de la tierra,
> después de que la tierra fuera separada del cielo,
> después de que el nombre (?) del hombre fuera fijado...»

Nos enteramos, pues, de que el cielo y la tierra estaban primitivamente unidos, ya que han sido separados. Pero eso no se expresa. Ignoramos quién ha separado el cielo de la tierra y si esos elementos eran eternos o han salido de un principio anterior. Para responder a estas cuestiones, hay que recurrir a otras fuentes. Un mito consagrado al origen de los hombres se titula: «Montaña del cielo y de la tierra». Aunque esta interpretación haya sido a veces impugnada, es difícil escapar a la conclusión de que el cielo y la tierra estaban unidos bajo forma de montaña. En el mito consagrado a la creación de la piocha se dice incidentalmente que Enlil, dios de la atmósfera, «proyectó separar el cielo de la tierra». Probablemente, él mismo debió salir de su unión. Por otra parte, en una lista de dioses se califica a la diosa Nammu como «madre que engendró el cielo y la tierra». Esta diosa representa, como el *apsu* que se designa a veces por el mismo ideograma, el abismo de agua dulce sobre el que flota el mundo.

Sintetizando estos elementos de información, podemos admitir

que, según los sumerios, un abismo de agua dulce había dado nacimiento al cielo y a la tierra, unidos en un todo, probablemente bajo forma de montaña. De su unión habría nacido el dios de la atmósfera Enlil, que los ha separado. Esta reconstitución es muy verosímil, pero la parte de deducción e hipótesis es también considerable. Aparentemente, los redactores no se han preocupado de sistematizar sus conocimientos en ninguna parte.

En las cosmogonías babilónicas volvemos a encontrar el mismo procedimiento y análogas alusiones. Una de ellas remonta a la creación de los dioses por Anu; otra, a la separación de los cielos y de la tierra; la tercera se refiere a un tiempo en que «la totalidad del país era mar». Este estado primordial corresponde probablemente al abismo de agua dulce de las listas divinas sumerias. ¿Es éste el punto de partida absoluto o es posible remontar más lejos? Los redactores del *Enuma elish,* bien porque dispusieran de tradiciones más antiguas o porque hayan intentado conciliar las que estaban a su disposición, admitieron que, en los orígenes, el agua dulce y el agua salada, *Apsu* y *Ti'amat,* se mezclaban en un todo indiferenciado.

«Los dioses fueron creados» en el seno de esta especie de caos líquido. ¿Se trata de una creación por alumbramiento? No existe ninguna seguridad. El verbo «parir» sólo se empleará más tarde, a propósito de dioses más evolucionados. Los dioses primarios «son creados» o «surgen», como si hubieran salido por emanación de la pareja inicial. Por otra parte, ésta sólo pudo adquirir su individualidad por una disociación de los elementos del magma primitivo. Es probable que el autor quiera indicar que los dioses del panteón clásico son el producto de una lenta evolución, subrayada además por los períodos de gestación, que separan cada aparición.

No sabemos prácticamente nada de Lahmu y Lahamu, los primeros nombrados. Por lo que respecta a los siguientes, Anshar y Kishar, la misma naturaleza de sus nombres, «totalidad de los elementos superiores» y «totalidad de los elementos inferiores», revela unas personalidades apenas esbozadas, aunque sean ya «superiores» a los precedentes. Con Anu alcanzamos la primera persona de la gran tríada clásica y, sin embargo, su aparición se saluda con una relativa sobriedad. El primer dios que parece dotado de una verdadera personalidad es Ea, dios de las aguas, designado por el epíteto sumerio de *Nudimmut,* el «procreador». Se le describe netamente antropomorfizado. El drama puede empezar.

Ahora bien, lo que ese drama manifiesta es una nota latente en las líneas de introducción: la teogonía que describen es ya, de hecho, una cosmogonía. ¿De qué se trata realmente? Los

dioses jóvenes, contemporáneos de Nudimmut, entran en conflicto con sus antepasados por razones no inmediatamente comprensibles. El motivo invocado es el ruido que ocasionan los retozos de la generación joven. Habría que admitir, por tanto, que las fuerzas primitivas eran seres de existencia larval, incapaces de adaptarse al nuevo ritmo de la existencia. Después de algunas peripecias cuyo detalle poco interesa aquí, Ti'amat decide suprimir su descendencia y los dioses jóvenes, espantados, ponen su suerte en manos de Marduk, el hijo de Ea. Los dos campeones se enfrentan en singular combate y Marduk mata a Ti'amat. El cuerpo del monstruo abatido sirve para formar el universo. «Cortándolo en dos como se hace con un pez seco, Marduk sujetó una de sus mitades para hacer la bóveda celeste». Con la otra, creó la tierra. Después, Ea empuñó a uno de los secuaces de Ti'amat, le cortó las venas y «de su sangre creó la humanidad.»

En definitiva, tanto los dioses como la tierra y los hombres forman parte integrante del cosmos. Todos salieron de la misma materia primitiva y están incluidos en su devenir. No existe demiurgo exterior al mundo. La cosmogonía se identifica con la teogonía. Lo profano queda absorbido por lo sagrado, hasta tal punto que el mismo mal tiene en él su origen. Es en la conciencia de los dioses donde germinaron los primeros deseos de muerte.

Hay otro carácter de este relato que merece ser subrayado: la parte de observación que encierra es mínima. No debemos ilusionarnos por su aspecto de mitologización progresiva ni por su introducción de apariencia evolutiva. Es cierto que la concepción de un caos inicial de agua dulce y de agua salada pudo nacer del espectáculo de las marismas mesopotámicas, donde las aguas de los ríos se mezclan con la mar, donde se aglutinan poco a poco en tierra firme verdaderas islas flotantes de cañas. Pero no hay que perder de vista el hecho central: no es así como el *Enuma elish* describe la formación de la tierra. El cielo y la tierra nacieron del cuerpo de un monstruo partido por un dios. Eso no podía sugerirlo, como ya apuntó Cornford, ningún hecho de observación. Es producto de la imaginación mítica.

Este relato no es un tratado de física; es un elemento del ritual del Año Nuevo. Aunque contenga una parte de astronomía, las preocupaciones que dominan todo el fragmento son religiosas. En él es donde se encuentra la afirmación central de que las estrellas son las «imágenes de los dioses», y si el autor describe su mecánica, es únicamente porque refleja el orden divino. Marduk ha creado todo, ha ordenado todo, ha regido todo

para los dioses. Y los dioses, en recompensa, le levantaron el *Esagil,* el templo de Babilonia. ¡La creación de la tierra culmina en la construcción de un templo! Lo divino, en verdad, domina toda la concepción del universo.

II. Lo divino

Los sumerios, y los babilonios, que adoptaron casi íntegramente el panteón de aquéllos, adoraron, en líneas generales, tres tipos de divinidades: en primer lugar, los dioses que corresponden a las diversas partes del mundo, el cielo, la tierra, las aguas, los infiernos; además, las divinidades astrales, como el sol, la luna y las estrellas; por último, las fuerzas de la naturaleza, el rayo, el huracán, el fuego, y los dioses de la fecundidad. Este hecho deja traslucir, con toda seguridad, un sentimiento de comunión intensa con la naturaleza, pero podemos preguntarnos a qué corresponde esta multiplicidad.

En el fondo, cuando se trata de comprender una mentalidad politeísta, se supone normalmente una primera observación: la comprobación de un fenómeno incomprensible, tal como la inmensidad sin límites del cielo, la fuerza del viento, la fecundidad de las aguas. Para explicarlos, se habría imaginado una personalidad subyacente, a la que se adora con tanta más facilidad cuanto que los efectos de su poder superan la naturaleza humana. El hombre se siente pequeño ante el juego de las fuerzas naturales. ¿Y cómo no atribuir a los principios creadores de efectos tan temibles y maravillosos una inteligencia y unos sentimientos comparables a los nuestros?

No obstante, podemos preguntarnos si la observación y la deducción han jugado un papel tan grande. En los mitos etiológicos, la parte de observación es muy reducida; sólo interviene para integrar algunos detalles en composiciones que derivan fundamentalmente de la imaginación. No es seguro que la observación encuentre aquí un campo de aplicación más favorable. El sentimiento de lo «numinoso» aparece frecuentemente en las oraciones y en los himnos, en el sentido en que lo entendía Rudolf Otto, es decir, como sentimiento de institución directa de lo sagrado, concebido como un *mysterium tremendum,* un «absolutamente otro» dotado de poder, de energía, de «fascinación». Cada dios tiende a obtener para sí la totalidad de lo sagrado y la totalidad de las funciones divinas. Si no conociésemos el nombre del destinatario, sería muy difícil saber si un determinado himno se dirige a Enlil, Enki o Anu. Los fragmentos aislados son prueba elocuente. Por consiguiente, la actitud

fundamental pudo haber sido exactamente la contraria de la que a menudo se admite. En lugar de postular al comienzo una observación que conduzca a la creencia en un principio superior, lo primero pudo haber sido la aprehensión directa de lo divino, que dio origen, inmediatamente, a algunas especificaciones apoyadas en hechos de observación corriente. Pero ni la naturaleza de lo divino ni las deducciones que de ella se sacaron fueron expresadas en los mismos términos en Sumer y en Akkad.

Nunca se ha desmentido el antropomorfismo radical de las representaciones. Los dioses tienen un cuerpo, una cabeza, unos miembros; pertenecen a uno u otro sexo; tienen residencias y se desplazan. No son meros espíritus. Y esto es lógico porque forman parte del cosmos y porque ellos mismos, igual que la tierra y el cielo, salieron de idéntica materia primitiva. Con todo, los dioses de Sumer parecen más inmersos en la naturaleza que los de Babilonia o Asiria. Conservaron a la vez más brutalidad y más dulzura, y un cierto amoralismo. Entre los semitas, los dioses se alejan de las fuerzas naturales; más conformes al espíritu humano, no por ello son menos majestuosos y lejanos. Si saben inspirar sentimientos de afecto y confianza, siembran también el terror y castigan toda transgresión de su voluntad. Desde ese momento, la amenaza de una falta gravita sobre el hombre. No se trata aún de la falta moral, del pecado que reprobarán los profetas de Israel. La falta es generalmente ritual; puede cometerse sin que el «pecador» lo sepa y, sobre todo, la reparación no implica todavía ninguna superación interior, sino únicamente la restauración del orden exterior perturbado. Los semitas desplazaron insensiblemente lo divino hacia una nueva dirección.

Es posible, por otra parte, que existiera entre las concepciones semitas y sumerias una ambigüedad fundamental. Los himnos sumerios aluden constantemente a la noción de *ME*, muy difícil de precisar porque los babilonios no la asimilaron bien. G. Castellino vio en ella, con toda verosimilitud, «el arquetipo, la regla que constituye la raíz de la existencia de los seres y de las actividades creadas, y que las dirige en su desarrollo, fijando su naturaleza y funcionamiento». Etimológicamente, *ME* es el sustantivo que corresponde al verbo «ser». No hay que concebirlo, sin embargo, como una substancia única. Los himnos hablan de los cincuenta *ME* o de los siete *ME*, cifras simbólicas que designan una totalidad. Los dioses los poseen, los «tienen en sus manos» y los transmiten, pero no los crean. Son poderes impersonales, eternos, fuerzas desiguales, capaces de concretizarse en los seres que las ejecutan.

En su intento de explicar este doble aspecto, abstracto y con-

creto, Castellino se preguntó si no existiría cierta analogía entre los *ME* sumerios y las ideas platónicas. La proposición es sugestiva, pero necesitaríamos mayor número de testimonios para poder pronunciarnos. Por otra parte, no parece que estas fuerzas sean objeto de conocimiento. Los *ME* del templo *Ekur* son «como los del *apsu*, nadie los ha visto». Incognoscibles, impersonales, estas fuerzas parecen más bien manifestaciones del más allá incomprensible que sólo percibe la intuición religiosa. También se podría evocar el Absoluto de los pensadores indios, con el paliativo de que en Sumer se habría experimentado como multiforme. Sea lo que fuere, los semitas no comprendieron el término perfectamente, sólo vieron en él su aspecto de regulación divina y lo tradujeron por el término que designa los ritos.

Todos estos aspectos del pensamiento sumero-acadio son aún muy mal conocidos y habría que llevar a cabo profundas investigaciones comparativas antes de poder pronunciarnos de un modo positivo. Pero si los sumerios admitieron la existencia de potencias divinas abstractas, independientes de los dioses, sería comprensible que no les transfirieran la totalidad de lo numinoso. Los semitas, por el contrario, no concibieron ninguna transcendencia exterior a los dioses, y la expresaron desarrollando al máximo la Personalidad. Seguían una ruta a cuyo término surgiría la revelación monoteísta. Ni los babilonios ni los asirios llegaron a franquear el paso decisivo, aunque un lento trabajo de profundización teológica les alejaba cada vez más del substrato sumerio, cuyos esquemas, sin embargo, habían conservado.

Este trabajo se orientó, en primer lugar, a establecer una clasificación del panteón. Los sumerios ya les habían abierto el camino en este terreno. Desde el tercer milenio, una lista que proviene de Shuruppak, parece repartir setecientos nombres divinos según un orden de prelación. Después se van formando las díadas, las tríadas, las tétradas de grandes dioses. Los intentos de sistematización culminaron en la gran lista canónica *An Anum* que, con una preocupación manifiesta de clarificación, reagrupa a más de dos mil quinientos dioses de acuerdo con sus funciones y genealogías. Pero la lógica del movimiento debía conducir a la fusión, en una sola, de varias personalidades divinas.

El sincretismo tenía en Mosopotamia un largo pasado. Al adoptar el panteón sumerio, los babilonios habían asimilado sin dificultad sus propias divinidades a las de sus vecinos. Las circunstancias políticas aceleraron el proceso. Cuando las monarquías babilonia y asiria consiguieron formar unos imperios universales, la unificación del territorio dictó la del panteón. Los grandes dioses nacionales, Marduk en Babilonia y Assur en Asiria, fueron los beneficiarios de la centralización. Algunos textos,

muy curiosos, describen a los dioses como manifestaciones u órganos de estos dioses principales. Por todas partes se llegó a admitir que se habían creado a sí mismos, lo que implicaba una ruptura con la tradición oficial del *Enuma elish*. Sin embargo, y por muy grande que fuese, su promoción no suprimió la existencia de los otros dioses. Marduk o Assur fueron simplemente los primeros de ellos.

Paralelamente a este movimiento hacia la unidad, asistimos a una profundización del mismo concepto de Dios. El antropomorfismo nunca fue totalmente superado, pero encontramos, más a menudo que en el pasado, un esfuerzo de abstracción; se insiste en el sentimiento de lo desconocido. «Nadie conoce el camino» de los dioses; «su nombre es incomprensible». Para subrayarlo, los doctores adquieren la costumbre de reemplazar sus nombres por símbolos matemáticos: Anu es el número 60 (cifra perfecta del sistema sexagesimal heredado de los sumerios); Enlil, 50; Ea, 40, etc. También se les designa con nombres de estrellas. En los monumentos figurados, los símbolos reemplazan a las tradicionales siluetas humanas. Una tiara representa a Anu o Enlil; una estrella, a Ishtar; un rayo, a Adad... Abstracción, sincretismo. Los dioses de Babilonia, al término de su evolución, se sitúan a medio camino entre sus prototipos sumerios y Yahvé.

III. El hombre

En un universo tan profundamente teocéntrico, el hombre sólo podía ocupar un humilde puesto. Fue creado para el servicio de los dioses. Todas las tradiciones concuerdan en este punto, pero divergen en el modo de creación. No conocemos las concepciones sumerias. Los mitos asiro-babilónicos dan a entender, a veces, una filiación divina directa: la diosa «Aruru produjo con Marduk la semilla de la humanidad». En otros lugares se evoca la imagen del alfarero La diosa Mami modeló en la arcilla catorce prototipos de hombres y de mujeres. Antes, Ea había ordenado a la diosa Ninhursaga que mezclase con la arcilla la sangre de un dios inmolado Encontramos, pues, en forma indirecta, la idea de una filiación divina. Un bilingüe de Asiria la retoma: la humanidad fue creada con la sangre de dos dioses inmolados. El *Enuma elish* desarrolla también el tema del dios inmolado, pero las circunstancias que lo acompañan permiten proyectar alguna luz sobre la naturaleza del hombre.

Después de la victoria de Marduk sobre Ti'amat, los dioses que habían tomado el partido del monstruo esperaban, encadenados, su castigo. Merecían la muerte, pero Ea aconsejó a su

hijo que hiciera pagar el peso de su falta al único responsable de la rebelión. Kingu, situado por Ti'amat a la cabeza de sus tropas, fue ajusticiado entonces por Ea que, «de su sangre, creó la humanidad. Le impuso el servicio de los dioses para liberarlos». Si no consideramos más que los términos en que se narra el episodio, sólo Kingu asume el oficio de chivo expiatorio. Su muerte tiene un doble efecto: libera a los dioses de la falta que sobre ellos pesaba y, al mismo tiempo, permite la creación de servidores que les descarguen de toda preocupación de mantenimiento. Pero estos servidores se resienten de su origen; su filiación divina lleva en sí la muerte. Por tanto, se puede decir que el hombre, por su naturaleza, perpetúa el sacrificio de Kingu; asume indirectamente la falta cometida por los dioses y su castigo. No se puede admitir para el hombre, por consiguiente, un estado de pureza inicial. Aunque él no la haya cometido, su origen divino está manchado por una falta; ha nacido inocente e impuro. Aunque esta conclusión no se exprese directamente, es plausible suponer que no ha escapado a los redactores del *Enuma elish*.

Más deficiente es nuestra información respecto al modo en que se podía concebir la constitución del hombre. Por los datos dispersos reunidos sobre los muertos y el más allá, parece que los babilonios no establecieron una distinción clara entre «alma» y «cuerpo» y consideraron al ser viviente como un todo. La sangre, si nos atenemos a los pasajes precedentes, en los que juega un papel fundamental en la creación del hombre, podría ser la sede de esta vida. Pero también se insiste mucho en el «aliento» (*napishtu*), hasta el punto de que esta palabra acabó por tomar el sentido de «vida». Este «aliento» se lo dan los dioses al hombre en su nacimiento, y cuando se lo retiran, el ser vivo se transforma en una especie de sombra indiferenciada, el *etimmu*, que se retira a los infiernos o yerra en busca de alimento y de sepultura digna. Lo que revelan las diversas visiones infernales aporta poca información sobre la naturaleza profunda del hombre. La suerte de los muertos es lo que más preocupa a los narradores, que señalan, sobre todo, la oscuridad que les rodea o el polvo de que se alimentan. Visión infinitamente triste, a pesar de las diferencias que puedan existir entre el guerrero caído en el combate y el cadáver privado de los ritos funerarios. Se alejan de ellas sin esforzarse en profundizar la naturaleza de estas figuras dolientes. La muerte no parece haber favorecido el desarrollo de especulaciones sobre la naturaleza del hombre. Se la ha considerado, principalmente, como un escándalo análogo al fracaso del justo y al triunfo del perverso: ha activado la reflexión moral.

Los pensadores babilonios se aproximaron a una filosofía racional debido, sobre todo, a su esfuerzo de reflexión moral. Lo que problematizaban era, en esencia, la concepción de una justicia divina que sancionase la conducta humana. Reflejaban esa concepción los proverbios y los dichos populares cuyos intérpretes eran los poetas y, sobre todo, los legisladores.

Desde siempre, la justicia revistió en Mesopotamia una importancia excepcional. Fue, quizá tanto como Roma, la tierra del Derecho. Reglamentaciones de Urukagina, códigos de Urnammu y de Lipiteshtar, código de Hammurabi, leyes asirias y babilonias atestiguan una constante preocupación jurídica. Pero estas leyes y estas ordenanzas promulgadas por los soberanos no intentan una simple reglamentación de la vida civil; manifiestan la preocupación por hacer que reine una justicia y un orden queridos por los dioses y que reflejan el orden y la justicia del mundo superior. Son los dioses Anu y Enlil quienes han llamado a Hammurabi «para hacer que la justicia aparezca en el país, para suprimir al malvado y al perverso, para impedir que el fuerte aplaste al débil, para que pueda elevarse como *Shamash* (el Sol) sobre el pueblo de los cabezas negras y dar así la luz a su país». De hecho, en estos libros se expresa una concepción muy general de la vida moral.

Los preceptos y admoniciones redactados sobre todo a partir de la época casita, en el siglo XVI, contienen una expresión más precisa de la moral. Uno de ellos formula una serie de exhortaciones que definen una especie de ideal de la sabiduría práctica. El autor recomienda que se eviten las malas compañías y las palabras intempestivas. Los procesos, en particular, le parecen extremadamente peligrosos, porque, aunque uno sea extraño al litigio, corre el riesgo de ser arrastrado a él como testigo y después como parte interesada. Es mejor apagar inmediatamente toda causa de disputa y no devolver mal por mal. Elevándose entonces hasta un precepto desinteresado, el autor añade: «Reprende con bondad a quien te hace daño, haz justicia a tu enemigo, sonríe a tu adversario.» Insiste en que se dé testimonio de bondad a los necesitados porque «esto es agradable a Shamash, que responderá con favor». De forma inesperada, trata a continuación de los inconvenientes que entraña casarse con esclavas o prostitutas y, después, de la honradez y discreción que exige el ser-

vicio de un príncipe. Vuelve sobre la necesidad de vigilar la propia lengua, y pasa a los deberes religiosos:

«Rinde homenaje a tu dios cada día...
Oración, súplica, postración,
Ofrécele todos los días y obtendrás tu recompensa.
El respeto engendra el favor,
El sacrificio prolonga la vida
Y la oración borra los pecados.»

La última parte legible del texto recuerda las decepciones que a menudo causan los amigos. Entre repeticiones y saltos lógicos, se dibuja claramente una moral utilitarista. El autor, a pesar de elevarse hasta el precepto desinteresado, tiene fija la mirada sobre todo en un dios caracterizado como riguroso contable.

Es la impresión que se desprende también de una colección de avisos destinados a un príncipe. El estilo imita al de los *omina;* cada prótasis enumera un deber o una falta eventual del príncipe, y la apódosis una sanción:

«Si un príncipe no observa la justicia, su pueblo se hundirá en la anarquía y su país será devastado.
Si no observa la justicia de su país, Ea, rey de los destinos, cambiará su destino y le perseguirá sin cesar con hostilidad.»

En casi todas las apódosis interviene un dios como garante de la obligación examinada. En definitiva, el autor esboza el retrato de un príncipe que se parece muy poco al déspota oriental tal como se imagina habitualmente; pero también resalta con evidencia que el móvil de la sabiduría es el temor del dios. Todos nuestros actos se retribuyen en la tierra según los méritos. Tal concepción de la justicia debía determinar naturalmente la de la historia. Los desastres políticos sólo podían provenir de soberanos indignos. El pasado se presentaba, pues, como una serie recurrente de reinos justos e injustos, cuyo valor ejemplar se ponía constantemente de relieve.

¿Acaso no es mejor, en estas condiciones, dedicarse al cultivo del jardín, devolviendo escrupulosamente lo debido a los omnipotentes dueños de nuestros destinos? Lo sugiere un texto en el que podemos leer:

«Lo que el hombre hace no dura eternamente.
La humanidad y sus obras tienen el mismo fin.
Por lo que a ti respecta, ofrece oraciones al dios,
Que tus ofrendas lleguen constantemente al dios, tu creador;
Inclínate ante la diosa de tu ciudad, para que te conceda primicias.
Piensa en tu ganado, preocúpate de tus semillas.»

Superamos aquí la estricta noción de justicia, pero es para sacar consecuencias. El hombre está continuamente dominado por unas

potencias superiores. Su actividad no tiene más que un tiempo. La sabiduría consiste en reconocer los propios límites e inclinarse ante la omnipotencia divina.

Un hombre, sin embargo, Gilgamesh, rey de Uruk, no pudo tomar la decisión de doblegarse bajo la ley común. En un primer momento, buscó la exaltación de su personalidad en la afirmación de la fuerza bruta, pero tropezó con sus límites. Se lanzó entonces a la conquista de una gloria eterna, pero sólo se le ofreció el espectáculo de la muerte. Loco de dolor y de inquietud, persiguió la esencia de la inmortalidad. Pero esta «planta de vida», conquistada al precio de esfuerzos y tribulaciones sin cuento, le fue arrebatada en un breve momento de descuido. No le quedaba más que volverse, con las manos vacías, meditando las palabras de la ninfa Siduri:

«Gilgamesh, ¿adónde vas?
La vida que buscas nunca la encontrarás.
Cuando los dioses crearon la humanidad,
Le dieron la muerte como herencia,
Y conservaron la vida en sus manos.
En cuanto a ti, Gilgamesh, llena tu vientre,
Sé feliz, día y noche,
Organiza festejos todos los días,
Baila y disfruta, noche y día.
Vístete con ropas limpias,
Lávate la cabeza, toma un baño,
Inclínate sobre el pequeño que coge tu mano,
Y deja que tu mujer se regocije en tu seno.
Porque tal es el destino del hombre.»

El poeta se incorporaba a la enseñanza de los moralistas. Aunque añadía una nota de hedonismo, el fracaso de su héroe terminaba en la condena del *hybris*. Poetas, teólogos, moralistas y legisladores estaban de acuerdo en subrayar el hiato que separa al hombre de los dioses; no puede sobrepasar sin perjuicio los límites impuestos por sus creadores. Si respeta el orden y la justicia que ellos garantizan, se beneficiará de sus favores y de su apoyo. De esta forma se definió paulatinamente una aquiescencia a las normas de conducta.

Su eco se percibe en los proverbios y en los dichos populares: «Tu apoyo es tu dios, no tu riqueza», o de un modo apenas diferente: «Seas grande o pequeño, tu apoyo siempre es tu dios». «Cuando veas el provecho que procura el respeto del dios, le darás alabanza y saludarás al rey». Tal vez es una salida ocurrente, pero no por ello deja de referirse a la actitud más arriba descrita. Esta otra sentencia, por el contrario, es absolutamente seria: «El orden del palacio, como el de Anu, está seguro. Como Shamash, el rey ama la justicia y detesta el mal». Se podrían multi-

plicar los ejemplos. Citemos aún este otro: «La voluntad de un dios es incomprensible; los caminos de un dios son incognoscibles. Todo lo que se refiere a un dios apenas puede ser explicado». La resignación popular probablemente no iba más allá de este suspiro desengañado. Pero, ¿qué ocurriría el día en que un espíritu vigoroso abordara el problema en toda su amplitud?

Si los dioses todopoderosos que tienen en sus manos la vida del hombre recompensan la justicia y castigan la iniquidad, ¿cómo se explica el sufrimiento del justo y el triunfo del perverso? El problema se había planteado seguramente desde la época de la tercera dinastía de Ur. Un texto sumerio, por desgracia de difícil interpretación, relata las quejas de un «justo doliente». Otros textos, redactados en tiempos de la primera dinastía de Babilonia, insisten en la misma pregunta. Pero son tres obras de posterior redacción las que mejor permiten conocer las posibles respuestas, que, por otra parte, difieren según los temperamentos de sus autores, los tres, según parece, de personalidad muy acusada.

Uno de ellos es un hombre de fe. En un largo monólogo, titulado de acuerdo con sus primeras palabras, *Alabaré al señor de la sabiduría,* dibuja la figura de un noble sobre el que se abaten toda clase de calamidades. Sus dioses lo han abandonado. Se enemista con el rey y los cortesanos aprovechan para confabularse contra él y desposeerlo de su cargo. Abandonado por todos, incluso por su familia, es un verdadero proscrito que se abandona en manos del dolor.

Es entonces cuando se interroga sobre las causas de tanta desgracia. ¿Acaso no se encuentra en la situación de un impío que hubiese olvidado sus deberes y a quien los dioses habrían castigado? Y sin embargo, cuando recuerda su vida pasada, no encuentra nada que reprocharse. Esta doble interrogación proporciona al autor la ocasión de formular en forma negativa, y después afirmativamente, el código de la moral tradicional: observación de los deberes religiosos, oraciones, sacrificios, ceremonias; instrucción del pueblo en el respeto a los dioses y al rey. Pero el desgraciado había cumplido escrupulosamente todos sus deberes; la razón de su infortunio no deriva de su comportamiento. ¿Hay que incriminar a los dioses? Es cierto que sus caminos son insondables, pero ¿no lo son menos los de los hombres?

> «Hambrientos, se asemejan a cadáveres;
> Hartos, desafían a sus dioses.
> En su prosperidad, juran escalar el cielo;
> En la adversidad, hablan de descender a los infiernos.»

Todo es perfectamente incomprensible, y es inútil perderse durante más tiempo en estos problemas psicológicos. Y, además, no es posible. Se inicia, además, un largo cortejo de enfermedades, contra las que luchan sin éxito exorcistas y hechiceros. Pero del mismo exceso de sufrimiento brota la certeza de la liberación. Desde ese momento, se efectúa el ascenso. Los sueños favorables se suceden y en ellos se ve aparecer, en especial, a un hechicero que anuncia la bendición de Marduk. Porque era él quien había golpeado a la inocente víctima, a la que en adelante devolverá salud y fortuna. El fin del poema está consagrado a esta resurrección.

Sea cual fuere la importancia que haya que conceder al acto de fe del héroe, la tendencia profunda de esta obra es la de justificar la confianza en la intervención divina, que siempre acaba por retribuir al hombre según sus obras. La inteligencia no puede comprender las razones de una voluntad que la supera. Hay, por ello, una desvalorización de la inteligencia, pero también una reflexión sobre su valor. Las otras obras que abordan el problema, la *Teodicea babilónica* y el *Diálogo del pesimismo,* aportan respuestas diferentes.

La *Teodicea* es un poema en forma de diálogo entre un hombre víctima de la injusticia social y un amigo que intenta demostrarle que todos los hechos aducidos no contradicen la creencia en una justicia divina rectora del universo. El desgraciado es un jovencito al que la prematura muerte de sus padres ha dejado sin protección. El debate gira alrededor del problema implicado en esta situación: ¿cómo toleran los dioses tamaña injusticia, que los mayores y los poderosos de este mundo saben explotar tan bien? Las respuestas del amigo parecen, en verdad, un poco azoradas; se limita a afirmar con fuerza que la piedad siempre tiene su recompensa. Su interlocutor le cita algunos ejemplos de crímenes rentables, pero el amigo recurre al misterio de los planes divinos y subraya el miserable fin de la mayor parte de los criminales. El desgraciado, sin embargo, no dejó de observar sus deberes religiosos. ¿Será su miserable estado el salario de su piedad? Blasfemia, contesta el amigo; los caminos de los dioses son insondables. El diálogo prosigue algún tiempo en este tono, con el único efecto de que el justo, desesperado, piensa en hacerse malhechor. Finalmente, el amigo se ve obligado a admitir que el rico y el poderoso siempre consiguen ponerse de acuerdo para amontonar falsos testimonios contra el pobre y aplastarlo. Pero, añade, son los mismos dioses quienes insertan la mentira y el falso testimonio en la naturaleza humana. Al llegar aquí, el justo invita de nuevo a su compañero a inclinarse sobre su

miseria, a la vez que emite el voto de que también los dioses pueden tomarle en consideración.

Piadoso deseo, que no es forzosamente lugar común. La posibilidad de una intervención divina nunca se discute, pero mientras al principio del diálogo el amigo afirma que los dioses reglamentan con justicia la marcha de los asuntos humanos, al final concede que a veces inclinan al hombre hacia la injusticia. De todos modos, los dioses conservan su poder de control, pero de forma notablemente modificada. En este diálogo no se desmiente la voluntad de comprender; la creencia implícita en el valor de una argumentación racional se mantiene en toda su integridad.

Más lejos llega el autor del *Diálogo del pesimismo.* No dudaríamos en afirmar que franquea el paso decisivo, si cierta oscuridad, inherente a las antiguas fuentes, no recomendase prudencia. El título que se da a esta obra no es adecuado; se debe únicamente al hecho de que los primeros asiriólogos vieron en ella un sombrío tratado filosófico. Otros la consideraron, más tarde, como una farsa. En realidad, es lo uno y lo otro: la endiablada inspiración de *Jacques le Fataliste* no vicia la seriedad del tema abordado por Diderot. Esta comparación es menos forzada de lo que podría sospecharse.

El amo expone sus intenciones al esclavo. Este aprueba invocando las razones pertinentes. El amo cambia de parecer y renuncia a sus proyectos. El esclavo aprueba de nuevo, imperturbable, aduciendo las razones que arruinan el proyecto inicial. El implacable bufón va examinando así, sucesivamente, todas las actividades, de tal forma que no deja en pie ningún motivo serio de acción. Ni siquiera perdona los principios religiosos o los deberes morales: ¿por qué ofrecer un sacrificio, cuando puede «acostumbrar al dios a seguirle como un perro»? ¿Dar víveres a las gentes? «Consumirán el grano, disminuirán su interés y, para colmo, maldecirán al señor». ¿Prestar un servicio de utilidad pública? Basta con subir a las antiguas colinas y mirar los cráneos que hay en ellas: «¿Dónde está el malhechor? ¿Dónde el bienhechor?». Finalmente, no queda más que la perspectiva del suicidio, suficientemente desagradable a los ojos del señor como para que el diálogo se cierre. Todo lo demás está echado por tierra, incluso el valor de la argumentación lógica, a la que estos fuegos artificiales de argumentos contradictorios ha convertido en un instrumento de muy dudosa eficacia. Hemos llegado al umbral de la sofística.

Pero sería una equivocación creer que obras de este tipo alteraran la moral y los modos de razonamiento tradicionales. Entraron en el *corpus* canónico con el mismo título que los libros

de preceptos y los demás tratados sapienciales, lo que equivale a negar su carácter innovador. La moral se afirmaba por la impugnación. La crítica de la lógica formal no se había liberado de modo suficientemente explícito como para dar nacimiento a una verdadera corriente filosófica.

3. LA APORTACIÓN DE LAS CIENCIAS

No es probable que el desarrollo de los conocimientos científicos ejerciese un influjo determinante en el pensamiento conceptual de los babilonios. Este hecho no se puede imputar al nivel embrionario de los conocimientos, que fueron, por el contrario, muy avanzados, superiores en muchos casos a los de Grecia y que atestiguan una verdadera actitud científica. A este respecto es muy instructivo el caso de las matemáticas.

Los babilonios utilizaron un sistema de numeración posicional, único en la antigüedad, y que supone una profundización en el concepto de número. Algunas tablas numéricas están consagradas a estudios de relaciones logarítmicas o exponenciales que carecen de utilidad práctica; son investigaciones de ciencia pura. Si bien los problemas se refieren a menudo a ejemplos concretos, el método utilizado para resolverlos es esencialmente algebraico. Al examinar la solución propuesta, se puede comprobar que los matemáticos conocían la fórmula de la ecuación de segundo grado y sabían simplificar un problema introduciendo una incógnita auxiliar. En buen número de casos bastarían las medidas físicas directas si hubiesen prevalecido consideraciones meramente prácticas. El empleo de fórmulas complejas revela unas preocupaciones científicas.

Estas observaciones se pueden extender a otros terrenos. Existía una astronomía distinta de la astrología. Sin duda, tenía objetivos prácticos e intentaba principalmente adaptar el calendario lunar al ritmo del sol. Pero los babilonios se esforzaron por establecer relaciones matemáticas entre los fenómenos observados, en especial, fijar la progresión de los planetas por medio del cálculo. La medicina se liberó muy pronto de la magia y se constituyó en ciencia independiente al lado de ésta. Exorcista y médico trabajan en colaboración, el primero tratando las afecciones de origen sobrenatural; el segundo, las enfermedades naturales, observando su evolución, describiendo las sucesivas fases, las horas críticas. Todos estos rasgos son muestras de un talante positivo.

Hay un punto que debe retener nuestra atención. Los principios generales a los que obedecen estos cálculos y diagnósticos no

están escritos. No encontramos en ninguna parte la fórmula que permite la solución del problema, que se da sin justificación teórica. Ahora bien, es imposible que la solución de ecuaciones de segundo grado pueda ser consecuencia de un descubrimiento empírico. Tenían que conocer necesariamente la fórmula, aunque no esté indicada.

Este fenómeno postula, sin duda, la existencia de la enseñanza oral. Pero hace resaltar también una profunda tendencia del espíritu babilónico a no definir los principios aplicados espontáneamente, y que, por ejemplo, se evidencia con toda claridad en la concepción del Derecho. Los juristas babilonios no establecieron reglas generales que condujeran, por una serie de silogismos, a la solución de problemas concretos. Y no por falta de espíritu jurídico. G. Boyer ha demostrado muy bien que su modo de proceder es distinto: parten de hechos concretos, de los que sacan consecuencias jurídicas, haciendo variar las circunstancias. Los artículos 15 al 20 del código de Hammurabi se consagran, por ello, a las diversas eventualidades que pueden concurrir en la huída de un esclavo. Un espíritu moderno las repartiría bajo rúbricas tan diferentes como el atentado contra la autoridad del amo, el robo, la gestión de los negocios y la vigilancia de los vagabundos. Para el babilonio, la idea central sigue siendo la huída del esclavo. Delimita de este modo grandes categorías, regidas por principios abstractos que no formula. Un hombre es condenado porque «es ladrón», lo que supone un principio que castiga el robo. Pero la noción de robo no se deduce más que por la enumeración de casos específicos.

¿Hay que suponer que la enseñanza de los principios del Derecho se daba oralmente? Si en el caso de las matemáticas podía justificarse, no tiene aquí ninguna razón de ser. El conocimiento de fórmulas que permitiesen resolver por sí solas todos los problemas de un mismo tipo, podía ser competencia de las ciencias esotéricas, reservadas a los iniciados. Era una especie de secreto de fabricación, que aseguraba una ventaja real. ¿Qué beneficio podía sacarse de la noción de robo, cuando el código y la moral general condenaban al ladrón? El método seguido por el legislador revela, en todo caso, un estado espiritual diferente. Multiplica los casos específicos; recurre, si es necesario, a hipótesis absurdas, como si no estuviera seguro de haber cubierto todo el campo de aplicación del principio en causa. ¿No es esto un reconocimiento de impotencia? ¿No es la prueba de que no ha sabido separar el principio que le hubiese permitido evitar tan largas enumeraciones?

Ahora bien, son esos exactamente los procedimientos de los tratados médicos y de las colecciones de presagios. El autor de-

limita grandes articulaciones lógicas, en cuyo interior devana, a veces hasta el absurdo, la madeja de posibilidades. El método tiene más de auscultación que de verdadero análisis, cosa perfectamente normal. Ante una realidad opaca, la única posibilidad era observar minuciosamente los fenómenos, clasificarlos e intentar establecer relaciones entre ellos. Pero, por este mismo hecho, todos se encontraban situados en el mismo plano, y el investigador incluía entre las ciencias algunas disciplinas que constituían su negación. No hay duda de que la adivinación bajo todas sus formas —hepatoscopia, astrología, oniromancía, fisonomía, etcétera— fue considerada como ciencia, e incluso como ciencia importante. El adivino aplica al estudio de los signos el mismo método que había tenido éxito en astronomía o en matemáticas. Antes de pronunciarse, observa, clasifica, suma los signos positivos o negativos y compara los resultados.

No siempre es fácil, desde luego, seguir el orden que preside la sucesión de los casos. En el segundo capítulo del tratado de diagnósticos y pronósticos médicos, se observa con toda claridad que corresponde al orden de los órganos, de la cabeza o los pies. El de los presagios parece mucho más caprichoso. Muchas asociaciones tuvieron que ser causadas por semejanzas de imágenes, de términos o simplemente de signos, como se puede comprobar en las series lexicográficas, prototipos de estas obras. Sea de ello lo que fuere, esta actitud revela un verdadero espíritu científico, aunque el resultado no lo sea en la misma medida. La ciencia cubría un terreno demasiado extenso y le faltaba el haber sabido liberar los principios que rigen su acción.

Esa es la gran debilidad de estos espíritus capaces. Quisieron obviar la dificultad multiplicando los casos en que estos principios tenían su aplicación e imaginando hipótesis absurdas, destinadas a agotar todas las posibilidades. El derecho y las matemáticas son buena prueba de que su poder de deducción no puede ponerse en entredicho. Lo que quizá no alcanzara un suficiente grado de madurez fue su capacidad de inducción. En estas condiciones, es muy comprensible que la crítica de la moral no consiguiera su objetivo; no podía poner en causa unos principios de los que no llegaba a tomar conciencia con toda claridad. Por otra parte, esa crítica no se emprendió en nombre de exigencias puramente racionales, sino en el de los sentimientos religiosos, que entrañaban una parte de racionalidad; esto permitió que algunos espíritus desembocasen virtualmente en una crítica del conocimiento, aunque no llegase a ser su elemento motor. La incapacidad de abstracción es todavía más manifiesta en los esfuerzos desplegados para alcanzar la noción de Dios.

En estas condiciones, era imposible edificar una filosofía, que existía como algo subyacente a toda representación del universo, pero que, sin una previa toma de conciencia de los principios rectores del pensamiento, no podía emerger del marco religioso que presidía tales representaciones. En la formación de los escribas no había nada que favoreciese una evolución de este tipo; su papel era asegurar la continuidad de la Tradición, no el de comprobar sus fundamentos. El auge de una reflexión crítica hubiera *implicado un hábito de discusión, una transformación* de las relaciones sociales y, en definitiva, otra forma de civilización.

Nos gustaría creer que esta experiencia no quedó perdida para la humanidad, pero los problemas de filiación, a falta de testimonios precisos, plantean dificultades considerables. Es cierto que las poblaciones semitas del Oeste conocieron las concepciones babilónicas, o al menos sus elementos esenciales, que han dejado su huella en la *Biblia*. Los fenicios pudieron extenderlas en el transcurso de sus peregrinaciones. El autor del diálogo platónico *Epínomis* indica que los conocimientos astrológicos, «experimentados durante tiempos infinitos por observaciones milenarias, partieron de Siria y Egipto para extenderse en todas direcciones y llegar hasta nosotros». ¿Son los únicos que han llegado al conocimiento de los pensadores griegos? Existen asombrosas analogías entre los tratados médicos de Babilonia y los de Hipócrates, pero, también en este caso, hay que tomar en consideración un origen egipcio. Diofantes pudo haberse instruido en la ciencia matemática babilónica. En la época helenista se multiplican los testimonios de elementos adoptados, pero habría que proyectar una luz más directa sobre los siglos anteriores.

Felizmente, conocemos el mito hurrita de *Kumarbi,* que presenta tal cantidad de puntos de contacto con la cosmogonía de Hesíodo, que se le puede considerar con toda seguridad como una de las fuentes del poeta griego; pero este texto sólo tiene lejanas relaciones con los mitos mesopotámicos. Aunque los nombres de los dioses son en gran parte sumero-acadios, las genealogías divinas no coinciden exactamente. La teomaquia hurrita apenas se parece a la del *Enuma elish*; únicamente subsiste el tema del enfrentamiento entre dos generaciones divinas. Podrían avanzarse otras hipótesis de detalles. Este mito traduce ciertamente algunas concepciones influídas por la irradiación de la civilización mesopotámica, pero su contenido es fundamentalmente hurrita. Por lo menos, asegura un lazo entre Grecia y el Oriente. Hesíodo, que fue también una fuente de reflexión para los griegos, se inspiró en él. ¿Conocieron por caminos más di-

rectos la tentativa original de sus antepasados? Da la impresión de que los griegos comienzan su trabajo en el punto exacto en que los babilonios lo habían dejado. La filiación, sin embargo, es problemática.

Paul GARELLI

BIBLIOGRAFIA

Los aspectos propiamente filosóficos del pensamiento sumero-acadio no han sido objeto de estudios sistemáticos de conjunto. Los distintos problemas que hemos examinado se podrán abordar con ayuda de las siguientes obras:

REPRESENTACIÓN DEL MUNDO

A. HEIDEL, *The Babylonian Genesis*, Chicago, 1954.

TH. JACOBSEN, en la obra colectiva dirigida por H. y H. A. Frankfort, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago, 1946; repetida con el título *Before Philosophy* en los Pelican Books en 1949. Recensión por S. N. Kramer en el «Journal of Cuneiform Studies» II, 39-70. (Trad. Cast., *El pensamiento prefilosófico*, México, 1954).

S. N. KRAMER, *Sumerian Mythology*, Filadelfia, 1944, y la recensión hecha por:

TH. JACOBSEN en el «Journal of Near Eastern Studies» V, 1946, pp. 128-152.

S. N. KRAMER, *From the tablets of Sumer*, Indian Hills, Colorado, 1956.

R. LABAT, *Le poème babylonien de la Création*, París, 1935.

B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien*, t. II, Heidelberg, 1925.

Los capítulos consagrados al Próximo Oriente en la obra colectiva *La Naissance du Monde*, tomo I de la colección «Sources Orientales», París, 1959.

LA CONCEPCIÓN DE LO DIVINO Y DEL HOMBRE

Además de las obras precedentes, que a menudo abordan estas cuestiones, puede consultarse:

J. BOTTERO, *La religion babylonienne*, París, 1952.

G. R. CASTELLINO, *Il concetto sumerico di «ME» nella sua accezione concreta*, «Analecta Biblica», 12, Roma, 1959, pp. 25-32.

E. DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, París, 1945.
R. R. JESTIN, *L'esprit religieux sumérien dans son cadre*, «Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves», XIII, Bruselas, 1955.

CONCEPCIONES MORALES

El tema ha sido renovado por la obra capital de:
W. G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960.

CIENCIAS

Véase la parte mesopotámica de la obra colectiva, *La science antique et médiévale*, París, 1957.
Actas de la I Reunión Asiriológica Internacional. París, 1951, páginas 6-12.
Sobre el mito de Kumarbi y las relaciones con Grecia, véase entre otros:
F. M. CORNFORD, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952.
H. G. GUTERBOCK, *Kumarbi*, «Istanbuler Schriften», 16, 1946.
J. P. VERNANT, *Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque*, «Annales», 12, París, 1957, páginas 183-206

La filosofía hebrea y judía en la antigüedad

1. Dimensiones y límites de la filosofía bíblica

¿Es legítimo conceder un lugar a la *Biblia* hebrea dentro de una Historia de la Filosofía? Al decir *Biblia* hebrea, limitamos el problema a lo que se suele llamar el Antiguo Testamento, porque es indudable que, por lo que respecta al Nuevo Testamento, se impone una mención, ya que todo él es posterior a los grandes siglos de la filosofía clásica y está sometido, por consiguiente, a su influencia (o al menos es incapaz de librarse de ella) y, además, está redactado en aquella lengua griega que es precisamente la lengua de la filosofía. Pero el Antiguo Testamento, cuya esencia es orgánicamente muy anterior al nacimiento de la filosofía en Grecia y cuya lengua es el hebreo, tan diferente del griego por su naturaleza y su estructura, ¿merece ser mencionado en la historia de la filosofía? No cabe duda de que la riqueza espiritual de la *Biblia* hebrea la señala a la curiosidad legítima del historiador del pensamiento humano en sus aspectos más generales, pero al tratarse de un aspecto limitado de este pensamiento, ¿sigue siendo legítima esta curiosidad? ¿No se expone al reproche de caer fuera de tema? ¿Acaso la *Biblia* hebrea no está excluida de antemano, en virtud de sus datos y de su lengua de composición, del terreno de la filosofía?

Filón de Alejandría y Moisés Maimónides, seguidos por muchos Padres de la Iglesia y por teólogos cristianos de la Edad Media, reaccionaron vivamente a estas preguntas sin permitir que, al plantearlas, se pusiera en duda, aunque sólo fuese a título de hipótesis, la legitimidad filosófica de la *Biblia*. Para ellos, Moisés el Hebreo era el Padre de los filósofos, el Maestro de Pitágoras, de Sócrates, de Platón y de Aristóteles, y la *Biblia* hebrea incluía las grandes verdades filosóficas que Grecia redescubriría más tarde. De esta forma, se establecía una filiación directa entre el pensamiento hebreo y el griego, realizando éste a cielo abierto lo que aquél ocultaba subterráneamente desde siempre.

Esta visión, por muy apologética que sea, no carece de interés histórico. Es razonable, en efecto, admitir que en Grecia la filosofía no cayó del cielo, sino que fue preparada por otras corrientes de pensamiento, jugando cada una de las corrientes orien-

tales su papel. Ahora bien, entre los pensamientos orientales, el hebreo es el único al que su estructura interna orientó hacia una aproximación filosófica de las cosas.

Efectivamente, al contrario de los otros pensamientos orientales y también del pensamiento griego, en cuyo seno los razonamientos lógicos sólo pudieron manifestarse en la medida en que se liberaba de las influencias religiosas, el pensamiento hebreo dio origen a una concepción lógica de las cosas a partir de su contenido religioso. Esto es así porque el pluralismo politeísta incluía siempre un indeterminismo de base, que encerraba el pensamiento en los mecanismos de la mentalidad prelógica o mítica: no se podían atravesar las barreras de este universo más que buscando fuera, lejos de la esfera religiosa, un punto de apoyo, y únicamente la filosofía griega conseguirá realizar plenamente esta hazaña. El monoteísmo hebreo, por el contrario, único en la Antigüedad por la absoluta radicalidad de su definición y de su alcance, organiza y da a las cosas un sentido íntegramente lógico. Todo puede deducirse a partir del Dios único: una misma ley expresa su voluntad a los diferentes niveles de conocimiento. Ley física en las «leyes del cielo y de la tierra» (*Jeremías,* 33, 25); ley ética en la conducta de los hombres (la *Thora*), situados ante la opción constante entre el bien y el mal; ley metafísica de la Justicia divina (*Génesis,* 18, 25), que rige de una manera equitativa y equilibrada las relaciones de Dios con el universo creado por él. Esta ley, surgida en línea recta del monoteísmo y susceptible de ramificarse a cualquier otro nivel, ofrece una llave de acceso autónomo a las cosas. El pensamiento que acepta someterse a ella desemboca, por un movimiento natural, en la esfera de un conocimiento general, donde todo se percibe dentro de un conjunto de relaciones causales o finales, características del pensamiento filosófico.

La disposición del universo físico, ético o metafísico es entonces tan armoniosa, sus componentes son descriptibles con tanta claridad, que llega a desdibujarse el lazo original con la fuente divina. A veces se rompe el cordón umbilical que religa a Dios con las leyes de las que él es el Creador y mantenedor; y esas leyes se presentan al espíritu hebreo cómo una Sabiduría autónoma, un saber desprendido de su contexto religioso, es decir, como una filosofía que informa a la inteligencia del hombre acerca de las cuestiones que se plantea a sí misma frente a las cosas.

Algunas partes de la *Biblia* ofrecen, efectivamente, notables ejemplos del afloramiento del pensamiento hebreo a las diversas categorías de la filosofía. Se expresan intuiciones cosmológicas en los primeros capítulos del *Génesis,* en algunos *Salmos* (8, 9,

104), en los capítulos 38 a 42 del *Libro de Job,* en el primer capítulo del *Eclesiastés,* y en los pasajes proféticos, llamados normalmente doxologías. En ellos se contempla, se explora y se describe la naturaleza, y si nunca se llega al enunciado de sus leyes, por lo menos se afirma con fuerza que esas leyes existen y que rigen el orden del mundo. La oposición entre este universo natural y el universo moral de la conciencia humana se pone vivamente de relieve en los *Salmos* 8 y 9: la ética se afirma frente a la física, recubriendo el dominio propio del hombre, articulándose severamente según principios normativos, entre los cuales el más fundamental es el de la elección, que presupone la libertad (*Deuteronomio,* 30, 19; *Miqueas,* 6, 8; *Jeremías,* 9, 22, 23). Haciendo jugar la antítesis de la naturaleza, encadenada en sus leyes inmutables, y del hombre, libre en sus elecciones, la *Biblia* aborda el problema metafísico de la definición del hombre como elemento de la naturaleza creada: ¿es un átomo, una mota de polvo o un semidiós? ¿Está en peligro de ser aplastado por la naturaleza o bien la trasciende por su poder ético? Estos problemas planteados por el *Libro de Job* y diversos *Salmos* son el origen de otra serie, cuyo eco recogemos en *Job,* en el *Eclesiastés* y en los *Proverbios*: ¿qué papel conviene atribuir a la Sabiduría, entendiendo por tal los medios de conocer, sean racionales o intuitivos, lógicos o metafísicos? Esta Sabiduría, *hokma* en hebreo, ¿puede reducirse pura y simplemente al acto ético, contribuyendo de esta forma a intensificar el valor del hombre, o bien, diferente del acto ético, será una especie de tercera fuerza, por la que el hombre corre constantemente el peligro de ser seducido y arrastrado hacia el sufrimiento y la angustia? De este modo, se pone de relieve la felicidad y la desgracia de la conciencia humana. El *Eclesiastés* insiste en la nota pesimista, en lo que se podría llamar la tragedia de la aventura de la sabiduría, mientras que los *Proverbios* ponen en la boca de la Sabiduría su propio elogio: no mueren más que quienes la odian, pero la felicidad y la vida son el patrimonio de quienes la aman.

Amantes de la Sabiduría, *ohabé'hokma,* son los filósofos, y alguien podría imaginar que basta con este pasaje de los *Proverbios* para probar que los filósofos y la filosofía se encuentran en la *Biblia.*

La prueba sería muy ingenua. No olvidemos, en efecto, que este pasaje, como todos los hasta ahora aducidos, únicamente presentan, como ya hemos dicho, temas aislados a los que falta la sólida armadura de un sistema. Además, sólo representan un aspecto reducido de la literatura bíblica, que engloba los textos llamados sapienciales, a diferencia de los textos legislativos, históricos o proféticos, mucho más numerosos, que les estrechan y

desbordan hasta tal punto que a veces el pensamiento sapiencial parece ahogarse dentro de ellos. En cualquier caso, lo sapiencial *está* íntimamente asociado a ellos, y las afirmaciones filosóficas son constantemente reconducidas a sus fuentes religiosas: naturaleza, libertad, sabiduría se reinstalan así en el marco de la revelación y, despojadas de su autonomía, aparecen no como intuiciones o conquistas de la inteligencia humana, sino como dones de Dios..

Sin embargo, percibir únicamente en el pensamiento bíblico un autocratismo religioso equivaldría a desconocer su esencia. El *Pentateuco,* los libros históricos y proféticos, todos esos textos en los que el pensamiento hebreo parece liberado de toda preocupación filosófica no son, hablando con propiedad, textos religiosos. No se limitan a orientar el pensamiento sapiencial, filosófico e informarlo con un contenido religioso: le imponen unos límites, lo contradicen, se oponen a él. La religión, en la *Biblia,* no se limita a establecer unos lazos entre lo divino y lo humano, sino que define esos lazos, los explica, los realza al nivel de un pensamiento orgánico y global, cuyo signo más esencial es el de ser «contrario» al del pensamiento filosófico.

Todo sucede como si la filosofía, en el sentido histórico del término, sólo se encontrase en la *Biblia* hebrea como algo a superar, a combatir, incluso a aniquilar; como si la esencia del pensamiento *hebreo consistiese en «impugnar» la filosofía y plan*tearle, con sus propias formulaciones, las irremediables cuestiones que la filosofía no quiere o no puede plantearse a sí misma. El pensamiento hebreo aparece así ligado a la filosofía, pero por un proceso que, en lugar de ser generador, como pensaban Filón y Maimónides, es esencialmente dialéctico. Al obligar a la filosofía a alcanzar sus propios límites, se convierte en su antítesis, en su contradicción permanente. La *Biblia* hebrea, mucho antes del nacimiento histórico de la filosofía, había creado un pensamiento centrado también en el Amor y la Sabiduría, pero en el que estos términos tenían un contenido tal que desafiaban de antemano la relación que más tarde iban a establecer los griegos entre ellos. La *Biblia* hebrea encerraba así un modo de pensamiento susceptible de limitar, desviar y pulverizar el modo de pensamiento filosófico: era no filosófico por excelencia, porque el «no» se formulaba no a partir de una ignorancia o del miedo a la filosofía, sino a partir de una concepción particular y dirimente de los problemas que la *Biblia* y la filosofía estaban llamadas a plantear y a resolver en común. Este carácter agresivo e impugnador de la no-filosofía hebrea seguirá siendo muy vivaz, como ya veremos, en todo el pensamiento judío posterior; este

carácter, y no sólo una vaga «riqueza espiritual» digna de ser examinada a modo de introducción o prefacio, asegura a la *Biblia* hebrea un puesto legítimo, central y permanente en la historia general de la filosofía.

2. La no-filosofía bíblica

Ningún libro bíblico resalta mejor esta dialéctica que el de Job. En él, la filosofía y la no-filosofía se afrontan en un drama hablado, cuyos protagonistas son los amigos, de lado de la filosofía, y Job, portavoz de la no-filosofía. Mucho antes que en Sócrates y Platón, el pensamiento eligió aquí la forma del diálogo *para reflexionar sobre sí mismo y someterse a juicio:* el método es filosófico, pero las tentativas para llevarlo a su término chocan con la indomable resistencia de quien se sitúa en el centro del debate, el hombre Job, que echa todo por tierra. Digo bien el hombre, y no el hombre doliente, porque por encima del problema teológico del origen del mal, al que fueron sensibles otros pensamientos religiosos antiguos, dándole a veces expresiones patéticas, el pensamiento hebreo percibe más intensamente los problemas antropológicos, sociológicos y, en consecuencia, filosóficos, de la naturaleza y de la condición del hombre, de la grandeza y la miseria de su ser y de su esencia. Los amigos de Job se enfrentan a toda esa problemática, que se vuelve a encontrar en los pensadores griegos, y lo hacen con su terminología, en ocasiones abstracta y a veces muy plástica: son verdaderos filosófos, utilizan el discurso filosófico para expresar su pensamiento, e informan ese mismo pensamiento con el movimiento característico de la reflexión filosófica: la generalización y la abstracción. Utilizando con una precisión asombrosa y con una especie de intuición global del futuro de la filosofía todo el abanico de temas que más tarde los griegos, Descartes y Kant desplegarán de una manera definitiva, los amigos de Job se esfuerzan en sacar el caso Job de su particularidad e insertarlo en lo genérico, aplicándole la escala de teorías universalmente válidas. ¿Acaso Job no es, como todo hombre, un ser fragmentario, y la solución de su problema no viene dada por uno u otro de los sistemas que permiten describir la condición humana en toda su plenitud? ¿No basta, para comprender el caso Job, acercar la sombra de su existencia a la luz de su esencia, o completar su apariencia con una aprehensión de su sustancia? ¿No basta con integrar sus estados de conciencia a las voliciones instintivas de sus tendencias sub- o supra-conscientes? Poco importa que se le capte vertical, horizontal o diagonalmente: lo importante es

inscribir el nombre Job, por un movimiento geométrico, en un sistema de coordenadas que, al superarlo y sublimarlo, explica *su caso* y, por ese mismo hecho, lo resuelve.

Ahora bien, con una obstinación áspera y grandiosa, Job rechaza el dejarse rebasar, sublimar, explicar, resolver. Refractario a toda inscripción de su persona dentro de un sistema general, reconduce incansablemente la onda del pensamiento a él mismo, a su instante, a su lugar, a su dolorosa postración en el estiércol. Nada de lo que constituye su persona puede ser eliminado, y el menor de los elementos constitutivos de esa persona es suficientemente grave como para mantener en suspenso al cielo y a la tierra. Job rompe así el mismo arranque del pensamiento filosófico; bloquea su mecanismo al introducir en él el *hic* y el *nunc* de la persona concreta. Desafiando lo universal a partir de su propia individualidad, impugnando lo abstracto a partir de su propia y concreta intimidad, Job opone al movimiento filosófico el de una no-filosofía absoluta. Sócrates querrá despertar un día al hombre que duerme en cada individuo; Job sólo quiere conocer al individuo. Sócrates está persuadido de que cuanto más se conozca a sí mismo, más conocerá el todo; Job, al conocerse a sí mismo, enriquece su descubrimiento de sí, sin más, pero este descubrimiento es suficiente para problematizar el todo. En los griegos, lo particular tiende a hacerse lo «idiota»; la *Biblia* acepta la «locura» de no razonar más que sobre casos particulares.

Las fuentes de esta no-filosofía son evidentes desde las primeras páginas de la *Biblia,* que, como es sabido, relatan con una admirable sobriedad la creación de la naturaleza y del hombre, rompiendo con las distorsiones mitológicas que estos temas sufrieron en otros lugares. Pero si la naturaleza se despliega como un límpido chorro a partir de la Palabra y de la Mano de Dios; si, una vez creada, está dotada de una obediencia dócil, ciega y pasiva a la voluntad divina que la anima y la guía, el hombre, por el contrario, se levanta, rebelde, ante la faz de Dios, obstruyendo su propia existencia por el uso de su libertad. Con la creación de Adán se inicia un drama que alcanza su paroxismo en la pregunta que Dios dirige al primer hombre: «¿Dónde estás?» (*Génesis,* 3, 9). La *Biblia* supone que el eco de esta pregunta resuena, en incansable repetición, en el oído de cada hombre. Es como si Dios hubiera perdido, desde el primer instante, al hombre surgido de su mano creadora, como si hubiera salido sin tregua en su búsqueda, llamándole, interpelándole, hostigándole. La definición hebrea del hombre está en esa interrogación, que no apunta a la esencia del hombre, sino a su existencia, que no tiende a definir la naturaleza del hombre, sino a informar

su vocación. Todo el proyecto bíblico concierne al hombre interpelado; toda la economía bíblica sitúa el TU del hombre frente al YO de Dios. El pensamiento bíblico tiene como punto de partida, como recorrido y como meta este sobrecogimiento del hombre, tan poco filosófico, en el sentido clásico de la palabra, porque pulveriza su autonomía, indispensable a todo movimiento filosófico, e impide que la actitud humana sea algo más que un *diálogo.*

Dos categorías fundamentan esta perspectiva bíblica y le prestan sus marcos y sus medios de expresión: la Alianza (*berit*) y la profecía. No hay diferencia de contenido entre ambas; sólo se distinguen por su forma. Las dos implican, en efecto, una concepción cooperante de lo divino y de lo humano. El hombre, sorprendido en sus escondrijos por Dios, acosado sin descanso por las preguntas divinas, sabe y siente que se le desaloja de sus retiros por una respuesta. El hostigamiento divino no es indicio de agresividad, de envidia o de odio, sino signo del amor de Dios, que necesita del hombre para construir su obra. La construcción de esta obra constituye la Alianza, cuyas normas y peripecias se describen en las partes legislativas e históricas de la *Biblia*: Dios y el hombre se asocian en la edificación de una Ciudad, cuyo plan es previamente conocido, es la *Thora,* la Ley, y cuya realización se determina a medida que avanzan los tiempos; la historia bíblica no es más que la narración de los éxitos y los fracasos de este esfuerzo por realizar la Ciudad humana de Dios.

Inscrita en la Alianza, la profecía no modifica su contenido, sino que erige en *experiencia* el diálogo que en la Alianza es sólo una promesa o un deber. Todos los hombres aliados con Dios tienen como vocación el encontrar a Dios y dialogar con él; los profetas son los hombres para quienes esta vocación se convierte en experiencia. Su elección no les confiere una condición diferente a la de los demás, pero hace que esa condición pase de lo virtual a lo real, hace que sus riquezas brillen a la luz del día. Los profetas bíblicos no son seres de excepción: se reclutan en cualquier sitio, de cualquier modo, al azar de las llamadas divinas. La profecía no es un raro privilegio: corre por las calles, se expande en mil chispas, como la roca bajo los golpes del martillo. Pero en cada profeta, la profecía desencadena el fulgor de una experiencia, que se impone al profeta con la imperiosa autoridad de una violencia. Son múltiples las imágenes con las que los profetas intentaron describirla, y testimonian el esfuerzo por delimitar objetivamente la experiencia y darle un nombre susceptible de explicarla de una manera válida en todos sus matices. Se la compara a la caída de la presa en la trampa

(Amós), a la lucha entre adversarios (la lucha de Jacob, Oseas), a la seducción de la amada por el amante (Jeremías). Pero el término que se utiliza más a menudo y que los profetas juzgaron adecuado como la definición más válida de su experiencia, es el de conocimiento, *yedia* en hebreo. No hay que ver en este término una facilidad metafórica análoga a otros antropomorfismos, ni comprender el conocimiento aplicado a Dios como una concesión hecha a las categorías del entendimiento en su radical inadecuación a la expresión de la trascendencia divina. El término *yedia* designa, en la *Biblia,* la relación conyugal, el amor de los cónyuges; se presta admirablemente a la descripción de la Alianza. Aplicado a la experiencia profética, indica que el único proceso puesto al alcance del hombre para conocer a Dios es el amor, ese modo de conocimiento absolutamente distinto, en el que no entran en juego, hablando con propiedad, ni sensación ni razonamiento, y en el que hay, sin embargo, afectividad y conciencia. Todo queda trascendido en algo de diferente esencia, gracias al sentimiento de una penetración no ya simplemente dialéctica, sino en la que se implica todo el ser de un modo inmediato. Al alcanzar aquí el corazón de la Alianza y de la profecía uno de los núcleos organizadores del pensamiento hebreo, descubrimos precisamente la «filosofía», pero su significado está radicalmente invertido. Es cierto que el amor y el conocimiento son los elementos constitutivos de la Filo-sofía, pero mientras en el pensamiento griego el amor y el conocimiento se relacionan como sujeto y objeto, como término y complemento, en el pensamiento hebreo amor y conocimiento son simultáneos. La filosofía exige que el conocimiento sea previamente definido en tanto que objeto, antes que el amor se una a él. Para el pensamiento bíblico, sin embargo, el conocimiento se revela en el acto de amor, y el acto de amor ofrece instantáneamente el don de conocimiento. La andadura no-filosófica de la *Biblia* se concretiza aquí en la terminología: el mismo nombre de filosofía es impensable, porque disocia y yuxtapone dos nociones que el pensamiento bíblico no puede concebir más que en una irrompible simultaneidad.

3. La filosofía bíblica de la historia

En esta perspectiva monista, el conocimiento pudo haber conducido a una actitud mística y la experiencia profética pudo haberse reducido a un puntual encuentro con Dios, si la Alianza no tuviese la preocupación de situar constantemente ante Dios, no al hombre individual, sino al hombre captado en su realidad

social, en la complejidad de sus relaciones efectivas y concretas con todos aquellos que son hombres *con él*. Por el mismo hecho de romper la soledad metafísica del hombre, la Alianza destruye también su aislamiento social: el conocer-amar a Dios se completa con el conocer-amar al prójimo. De esta forma se asegura doblemente la ambivalencia del pensamiento: jamás podrá desprenderse del diálogo. «Filosofar», en la *Biblia*, es esencialmente ser capaz de responder, ser «responsable». Y el pensamiento bíblico no «filosofa» más que allí donde puede ejercer su virtud de responsabilidad.

Por esta razón, el hebraísmo permanece cerrado a la ciencia, tal como la filosofía griega, por el contrario, la adopta en su raíz y en sus desarrollos. Ni el mundo físico ni la abstracción geométrica suscitan el interés del pensamiento hebreo, porque, en su impersonalidad, son mudos y sordos, semejantes a los ídolos con quienes el diálogo nunca es más que ilusión o impostura. Rechazando situarse ante el ELLO de la naturaleza, ese edificio orgánico de la ciencia, el pensamiento hebreo exige interlocutores dotados de palabra y los encuentra en el TU divino y en el TU del hombre, porque en su contacto el YO del hombre se carga súbitamente de responsabilidad.

Se podría pensar que este rechazo de la ciencia sólo tiene como contrapartida una aceptación de la ética. En cierto sentido, es verdad. El pensamiento hebreo siempre está informado por la ética que, en *último análisis*, es el *criterio determinante* del movimiento del pensamiento bíblico, de sus progresos y de sus límites. Pero hay otro terreno en el que el rechazo de la ciencia permitió fructificar al pensamiento bíblico El pensamiento griego lo olvidará totalmente, porque su cariz filosófico no le permitirá ver en él nada más que una ciencia, una comprobación objetiva e impersonal de algunos hechos del universo. El pensamiento hebreo, por el contrario, al penetrar en este terreno con toda la ingenua y pura concepción no filosófica de un diálogo entre personas responsables, le presta su propia «filosofía» y, al mismo tiempo, un relieve singular. Este terreno es el de la historia.

Filosofía de la historia. Si bien es cierto que el término de filosofía no debe emplearse a propósito de la *Biblia*, como ya hemos indicado suficientemente, más que con extrema circunspección, también lo es que ninguna expresión puede designar con tanto acierto la concepción bíblica de la historia como la de filosofía, hasta el punto de que, todavía en nuestro tiempo, el término de filosofía de la historia entraña siempre una referencia más o menos implícita a la *Biblia*. Todos los pensadores modernos que, desde Hegel, utilizan el término y la noción, saben que

su origen es bíblico, y uno de ellos (Benjamin Fondane) ha podido decir «que ellos encontraron en la *Biblia* su filosofía completamente terminada, puede decirse que por adelantado». Podríamos añadir que era imposible que la encontrasen en los griegos, porque la delimitación entre el pensamiento hebreo y el griego en ninguna parte aparece con tanta claridad y relieve como en el ámbito de la historia. Si en el origen existe una orientación común a todas las formas del pensamiento humano, en este caso asistimos a una de las grandes bifurcaciones que disociaron definitivamente la primera unidad y condujeron las aventuras del espíritu hacia caminos diametralmente opuestos. En el corazón de este desgarramiento se percibe una divergencia casi insuperable en la forma de acercarse y en la interpretación de dos datos, externos al pensamiento humano, pero sin los que no puede concebirse a sí mismo ni ejercer su poder sobre las cosas: el tiempo y el espacio.

La dialéctica del tiempo y del espacio acecha al pensamiento humano en todos sus pasos. Cada religión, cada filosofía, cada civilización le dan un significado particular. De la sensación primaria de una oposición entre lo que se mueve y lo inmóvil, nos elevamos gradualmente a las grandes polaridades del acontecimiento y del ser, de la dispersión y de la identidad, de lo provisional y de lo eterno. Entre los pueblos antiguos, los que tuvieron una historia intensa, los semitas emigrantes y conquistadores, fueron los primeros en cobrar conciencia de la función divergente del tiempo y el espacio, porque su historia, hecha a base de expansión y de voluntad de poder, estaba bordada en la tela del tiempo, pero el espacio seguía siendo para ellos un límite infranqueable, una barrera opuesta al torrente de la historia. Si bien el poder político aumentaba con el tiempo, también surgían en las fronteras nuevas extensiones que era necesario conquistar. Mientras el imperio no se extendiera hasta los confines de la tierra —y del cielo— la historia no era más que una quimera. Por eso, las concepciones metafísicas de los semitas están obsesionadas por el espacio. Aunque se arriesgara la existencia en el tiempo, *no se podía ver en él la realidad suprema*; a la larga, el tiempo resultaba vencido siempre por el espacio: la Torre de Babel nunca alcanzó el cielo y nunca permitió abrazar y dominar los espacios con una sola ojeada. Desde entonces, el espacio fue relegado a la zona de lo sagrado. Surgió divinizado en el simbolismo de los grandes rituales astrológicos, agrarios o políticos, que reflejan, en síntesis, el conjunto de las concepciones por las que los sumerios, los babilonios, los fenicios, los cananeos y también los egipcios, aunque dentro de unas perspectivas muy matizadas, se esforzaban por vencer, por medio del rito religioso, al espa-

cio, su vencedor en la historia concreta. Ya sabemos lo que el espíritu griego debe a los semitas y a los egipcios. Los griegos alcanzaron, sin embargo, lo inteligible detrás de lo sensible. No conservaron los ritos, sino su significado; la explicación y la explotación del espacio se manifestaron, bajo formas renovadas, en la filosofía y en la ciencia: al principio, ambas fueron espaciales, geométricas, y la filosofía griega, a lo largo de toda su evolución, quedó marcada con este origen. Por ser el mundo esencialmente *cosmos,* universo inmutable y ordenado, movimiento regular y computado, espacio, el tiempo nunca tuvo realidad en el sentido propio y rotundo de la palabra.

En esta concepción, ¿qué podía ser la historia sino relación de hechos pasados, cotejo de anécdotas, susceptibles de interesar al espíritu, pero sin valor para el destino individual o colectivo de los hombres? Para los semitas, pueblo de existencia movida, conquistadores, expansionistas, la historia fue un majestuoso inventario de dinastías. Para los griegos, menos aventureros, fue una curiosidad intelectual, una investigación lógica o un ejercicio de retórica. Entre todos los pensamientos antiguos, el hebreo fue el único que supo triunfar íntegramente sobre el espacio y erigir el tiempo del hombre en una historia única, fecunda, desbordante de significados y que problematizaba el mismo destino del hombre. Por una mayéutica digna de Sócrates, que no se aplicaba, sin embargo, a la generalidad del espíritu humano, sino a la unicidad de la existencia humana, la *Biblia* supo dar a luz la historia de una «filosofía».

El hecho de que la *Biblia* comience por el *Génesis* no es indiferente. En él se reabsorben de una sola vez todas las obsesiones espaciales que sobrecargaron los pensamientos orientales de mitos complicados y de sus traducciones rituales, y que orientaron definitivamente al pensamiento griego hacia las formas clásicas, no históricas, de la filosofía. No es una casualidad que el *Génesis,* en los momentos cruciales del diálogo entre Jerusalén y Atenas, entre la *Biblia* y la filosofía, en la época de Filón o de Orígenes, y en la de Maimónides y de Santo Tomás de Aquino, siga siendo la piedra de toque de las dificultades últimas de este diálogo, porque el *Génesis* lleva consigo ese rechazo del espacio, esa vocación del tiempo por los que la «filosofía» bíblica será eternamente extraña para la filosofía griega. Todos los dramáticos conflictos del espacio, que repercuten sin cesar en las religiones y filosofías semitas y helenas, fueron concentrados por los hebreos en un solo instante: la creación. El concepto de creación resume todos los problemas del espacio, que de esta forma se resuelven de una sola vez. Las cosmogonías semitas van acompañadas por una teogonía; en el mundo que nace, nacen

los dioses: existe el problema de la pluralidad divina que multiplica los espacios en lugar de reducirlos. La explicación helena de la génesis del mundo pone en juego la reciprocidad de dos potencias: materia y energía, contenido y forma. El problema del mundo se identifica con el del ser, y los encuentros del espacio y del tiempo esparcen este problema a través de la historia. La noción hebrea de creación plantifica al Ser como un dato: si la nada cede al algo, el algo cederá al todo; el problema ya no es el del Ser, sino el del Devenir. La vida no es la ilustración de la victoria sobre la nada: es su continuación. La historia no testimonia el choque del tiempo y el espacio: es su prolongación. *En un principio,* el tiempo se puso en movimiento y, desde entonces, la historia avanza irresistible.

Estructuralmente, la *Biblia* da la impresión de ser la gran ruta de esa historia. Sus partes narrativas relatan la vida de unos hombres cuya tarea esencial consiste en mantener abierta esta ruta, en airearla constantemente. El nomadismo, tan característico de la sociología bíblica, y al que están consagrados grupos enteros de la ciudad hebrea como los levitas y los profetas, tan característico también de la ética de la *Thora,* no es más que una expresión permanente y concreta de la negación del espacio, de la voluntad feroz de impedir que las psicologías y las instituciones humanas se cristalicen o anquilosen. Al contrario de la República de Platón, que recluta sus celadores entre los filósofos, *la Ciudad bíblica los descubre entre los hombres que hacen la* historia.

Pero el pensamiento bíblico va más lejos. Por encima de esta humanidad, destinada a la historia y cuya existencia refleja la *Biblia,* hay una inteligencia de la historia, un esfuerzo por definir su sentido: los libros proféticos lo atestiguan con una profusión excepcional de medios expresivos.

El más notable de estos términos es el de conocimiento, que ya antes hemos encontrado porque los profetas se sirven de él para designar su propia experiencia del encuentro con Dios. Ahora lo utilizan para describir el momento culminante de una aventura conyugal, cuyo símbolo les parece excepcionalmente apropiado para la descripción de la historia. A veces, en unos breves versículos, otras, en amplios frescos que ocupan capítulos enteros, y siempre con una terminología cuyas huellas se encuentran por doquier en la *Biblia,* los profetas comparan la historia a la patética tragedia de un amor conyugal y de sus vicisitudes. Dios, Esposo, e Israel, Esposa, se buscan, se descubren, se unen, se pierden, se vuelven a encontrar, a través de la juventud, el noviazgo, *los desposorios, las separaciones, las viudedades y los* nuevos encuentros. En esta terminología, el conocimiento designa

el encuentro *en amor* de los esposos. La historia es, por tanto, fuente simultánea de conocimiento y de amor: la «filosofía» se desvela aquí, nuevamente, en la simultaneidad del amor y del conocimiento, y en la negativa a separarlos. Este Amor-Conocimiento, recogido en la misma historia, está inserto en una suma de otras nociones que le arrastran a las peripecias de un drama, cuya nota esencial es la de estar inacabado y la de poseer el poder de reanudarse sin cesar. Al intentar explicar la renovación de esta historia, el lenguaje bíblico toca todos los registros que ponen a su disposición los matices del simbolismo conyugal: la historia es parto, nacimiento en el dolor, angustia de medianoche, espera del alba, grito y palabra; es también aborto, esterilidad, perdición en las tinieblas opacas, hundimiento en los abismos, asfixia y silencio; es, siempre, milagrosa fecundidad, paso de la medianoche, resurrección *de profundis* y, aunque sea en los relatos de naufragio, oración y canto. En esta descripción de la historia, hay una síntesis sobrecogedora de la aventura humana, una especie de inventario de sus avances eternamente *inacabados.*

En esta no terminación encuentra el pensamiento bíblico su remate. La «filosofía» bíblica de la historia consiste en dejar a ésta en proyecto, invistiendo así al hombre de un poder infinito cuya fuente está en el infinito brotar del tiempo. En nombre de esta inconclusión, de esta apertura, que deja a cada nuevo día su frescor irresistible y su fuerza de surgimiento, aunque sea después de una medianoche trastornante y mortal, la *Biblia* impugna a la filosofía pura. Es ella quien da a Job su poder de impugnación y quien le levanta en su estercolero, como hombre histórico contra el que se pulverizan todas las certezas abstractas. «Aunque El me mate, yo espero en El» (13, 15). Este absurdo desafío a la razón, sea pura o práctica, lógica o ética, resume la filosofía de la *Biblia,* cosechada en la única fuente de la historia y de su inconclusión.

4. ENTRE PERSIA Y GRECIA

El pensamiento bíblico está definitivamente formado desde el siglo V, inmediatamente después de la restauración de Jerusalén tras el exilio de Babilonia. En ese pensamiento los judíos reconocerán en adelante la auténtica expresión de su genio. La no-filosofía bíblica informará, en una amplia corriente central, al pensamiento judío y lo equipará con vistas a sus destinos futuros, fariseos, durante los cinco siglos de existencia del Segundo Templo, y rabínicos y talmúdicos después, desde el principio de

la era cristiana. Por su fidelidad a la *Biblia*, este gigantesco universo espiritual escapa a la filosofía, a la que impugna y desprecia, en virtud de la rica y suficiente substancia que le es propia y de la que se alimenta. No dejaría de ser interesante describirlo a grandes rasgos, aunque sólo fuera para reconocer en él uno de los más notables jalones de la historia del pensamiento humano no filosófico, antítesis dinámica y estimulante de la historia de la filosofía. Sin embargo, dejamos su descripción para la época medieval de esta historia, porque la literatura talmúdica, que proporciona su materia, fue elaborada entre el siglo II y el X de nuestra era: mucho menos que una prolongación de la época del Segundo Templo, constituye la majestuosa introducción al período medieval del pensamiento judío.

El judaísmo del siglo V (siglo de Zoroastro, en Persia, y de Pericles, en Grecia), con vitalidad desbordante y con múltiples recursos, abierto a las influencias simultáneas de las grandes ideologías contemporáneas y vecinas, se inclina hacia tendencias muy diferentes de la bíblica. Renunciando al riguroso y austero monoteísmo, impaciente por alcanzar el fin que el inacabamiento profético suspendía hasta el infinito, el judaísmo apocalíptico y gnóstico desarrolla una serie de temas de origen persa, oriental o griego. Las preocupaciones espirituales se hacen inmediatas y se aferran al misterioso mensaje de una Divinidad cuyo poder está cruelmente dividido entre el bien y el mal. Toda la humanidad se divide también según estos criterios, y la noción bíblica de Alianza cede ante la de Salvación, cuyo acceso está plenamente garantizado a los unos, radicalmente cerrado a los otros. Es evidente que, sobre este transfondo, se desarrolla una nueva ética, un nuevo ritual y también una concepción nueva del hombre y del mundo, una «filosofía» soberbiamente segura de ofrecer una explicación total de las cosas, no ya en su coordinación aparente, sino en sus secretos desgarrones. Los acontecimientos políticos y militares del siglo II a. C., la guerra de los seleúcidas de Siria contra los judíos de Palestina y la reconquista de la independencia judía por los asmoneos, exaltan esta visión de las cosas. Muchos judíos se lanzan a la lucha con el sentimiento de que se ha iniciado la batalla decisiva entre las fuerzas del bien y del mal. Antíoco, los sirios, el helenismo no aparecen como incidentes pasajeros en la historia política, sino como las últimas etapas de la gigantesca epopeya cuyos puntos de referencia habían sido Nemrod, el Faraón, Nabucodonosor: de ahí el estallido de las fuerzas internas, una especie de inversión total de las perspectivas y de las proporciones. La pequeña guerra entre judíos y sirios ocupa las dimensiones del mundo. De repente, el cielo se desgarra y asocia las cohortes de sus combatientes a las minúsculas

tropas humanas, asignando a su lucha un objetivo ampliado a escala del universo cuya historia está en acecho de un desenlace. Pero el Apocalipsis sigue obsesionando a los espíritus incluso al día siguiente de la rebelión, nutriéndose entonces de las decepciones producidas por una paz frágil, por un compromiso político inestable. Obligado a rendirse a la evidencia y a reconocer que el combate no había llevado a ninguna solución decisiva, el Apocalipsis arrastra a las almas hacia la prosecución espiritual del combate; en los momentos cruciales de la historia, permanece suspendido al filo de una espera inminente: anuncia promesas misteriosas, formula exigencias concretas, traza las condiciones del gran acontecimiento final. La gnosis lo sostiene por la comunicación ritual o especulativa de las verdades últimas, que modifican la visión del pasado en función del futuro. Y la gnosis plantea una lectura totalmente nueva de la *Biblia,* una exégesis acaso diametralmente opuesta a la del pensamiento judío central. El Dios y la teología bíblica son arrastrados en el proceso de una evolución, de un drama, del que todo el mundo está impaciente y convencido de ser testigo inmediato. Este movimiento espiritual necesita, para poder expresarse, unas comunidades silenciosas, consagradas a la meditación y que, por medio de una disciplina intensa, se esfuerzan por promover el ideal mesiánico que la lucha militar no supo realizar. Necesita también de unos hombres a cuyo alrededor pueda anudarse este ideal de una manera indestructible, mesías-mártires, iniciadores de las verdades secretas, que desaparecen dejando en sus discípulos la certeza de un inminente retorno. Toda la espiritualidad esenia o paraesenia, de la que ofrecen una ilustración tan viva los manuscritos de Qumram, e igualmente la espiritualidad judeo-cristiana y los primeros valores del cristianismo, están tejidos con estas mismas tendencias, surgidas de un poderoso movimiento del pensamiento judío que suspende la *Biblia* entre los misterios de Oriente y Pitágoras.

A pesar de su importancia histórica, este movimiento no logra borrar a otro, también marginal en relación con el judaísmo fariseo, pero muy vigoroso durante esta época del Segundo Templo. Es un movimiento propiamente filosófico, surgido históricamente del encuentro cada vez más íntimo entre el judaísmo y el helenismo. La *Biblia,* en este caso, no se confronta con Pitágoras, sino con Sócrates, Platón y Aristóteles. Es el diálogo clásico que se inicia entre Jerusalén y Atenas, y que encuentra en Alejandría sus primeros interlocutores.

Las comunidades judías de Palestina y de la Diáspora mediterránea, insertas en el gran movimiento que, a partir de Alejandría, pone a todo el Oriente en contacto con el helenismo, efec-

túan muy pronto un acercamiento, que resultará armonioso, con el mundo griego. Pero en Palestina, este acercamiento entre Jerusalén y Atenas no provocará en el plano cultural más que ligeras modificaciones en las formas de vida y de pensamiento típicamente judíos; las obras más brillantes del helenismo judío palestiniano (el *Sirácido*, el *Libro de Tobías*) están en la línea del *Eclesiastés* y de los *Proverbios* y prolongan así, sin modificarlo, el pensamiento bíblico sapiencial. Además, los acontecimientos políticos y militares del siglo II a. C., la guerra de los seleúcidas de Siria contra los judíos y la reconquista de la independencia judía por los asmoneos estarán inspirados y dominados por una lucha ideológica, que levantará violentamente una importante fracción del judaísmo palestino contra la cultura helénica y quebrantará la serenidad del encuentro operado hasta entonces. La comunicación entre el pensamiento judío y el pensamiento helénico será, desde la época lágida hasta la plenitud de la época romana, del s. III a. C. al fin del s. I de nuestra era, de una permanente y excepcional fecundidad en Egipto y, sobre todo, en Alejandría, donde la importante comunidad judía permanecerá alejada del conflicto que divide a Palestina. Especialmente en Alejandría, al lado de poetas épicos, dramaturgos, sabios judíos, categorías humanas que el hebraísmo nunca hasta entonces había conocido y que visiblemente son producto de la influencia griega, se encuentran los primeros filósofos judíos, en el sentido verdaderamente clásico, es decir, griego, de este término.

5. EL PENSAMIENTO JUDEO-ALEJANDRINO

Subrayemos ante todo que los pensadores alejandrinos, a la vez que reivindicaban con fuerza el ser tratados como filósofos, no por ello renegaron de su cualificación judía. Por el contrario, la afirmaban con inequívoca convicción, y sería un error clasificarlos pura y simplemente entre los filósofos griegos. A pesar de la lengua griega que utilizan sin excepción, su pensamiento es judío, como lo es su existencia, y su filosofía está sometida al impulso conjunto y prodigiosamente fecundo de dos movimientos contrarios: la atracción ejercida por el helenismo sobre los judíos, en los ámbitos periféricos y exteriormente visibles de la vida cultural (la lengua, los métodos de reflexión, las formas de expresión) y, en sentido contrario, la resistencia opuesta al helenismo de esos mismos judíos en el centro decisivo de su persona (su pensamiento íntimo, la conducta ética y ritual de su existencia, la afirmación histórica en el seno de su comunidad). Apuntando a lo

particular, esto es verdad en lo que se refiere al más grande de ellos: Filón. Pero Filón no era el «inventor» de la filosofía judía. Por la multiplicidad de referencias a autores, escuelas y tendencias ante las que quiere tomar posición, el filósofo judío se apoyaba conscientemente en una tradición alejandrina judía, de tres siglos de antigüedad, y cuyo primer eslabón no es difícil de descubrir: la traducción de la *Biblia* al griego, realizada precisamente en Alejandría, con numerosas variantes (para la *Thora,* el *Pentateuco,* desde el principio del s. III a. C.). La traducción más notable es la famosa de los *Setenta.*

Con la versión de los *Setenta,* en efecto, la *Biblia* accede, por primera vez en la historia, al nivel deliberado de un valor filosófico, adquiere un rango entre las obras maestras de la filosofía, porque, lejos de ser literal, como lo serán más tarde las versiones judías o cristianas que intentarán reaccionar contra el bautismo filosófico de la *Biblia,* la de los *Setenta* es conscientemente interpretativa, y algunas tendencias fundamentales de esta exégesis son netamente filosóficas. Por ello, la terminología ética, que ya ocupaba un amplio espacio en la *Biblia* hebrea, se multiplica en perjuicio de la terminología mística o afectiva: donde el hebreo evoca el sosiego o la ira aparece ahora la bondad y la justicia. Se concede primacía a lo ontológico sobre lo histórico: el *Génesis* y las etapas de la revelación profética no se expresan ya en vocablos que marcan el acontecimiento, lo inesperado, lo único, sino en términos amplificados con el verbo *ser,* que el griego utiliza con todos sus recursos gramaticales mientras el hebreo lo emplea con mucha parquedad y, muy frecuentemente, lo elimina por completo de la frase. El esfuerzo por despersonalizar a la Divinidad, el rechazo de los antropomorfismos, la substitución de los teolegúmenos dinámicos y espiritualistas por conceptos estáticos y abstractos, indican, en la superficie, una tendencia a sacrificar lo teológico por lo filosófico y, en lo profundo, el replanteamiento filosófico de los problemas de la relación entre Dios, el mundo y el hombre. Al traducir el Tetragrama divino por Κύριος y al consagrar así, en el texto *escrito* de la *Biblia,* una costumbre judía muy antigua y muy comúnmente admitida incluso por el judaísmo palestino, pero sólo al nivel de la lectura oral, los *Setenta* corren una especie de velo sobre el nombre divino en la *Biblia* y no es difícil adivinar las consecuencias filosóficas de este gesto audaz.

Ante todo, hay que hacerse una idea del lugar ocupado por esta *Biblia* griega en la vida y el pensamiento de los judíos alejandrinos: se puede decir que reina entre ellos con poder absoluto. Es cierto que las sinagogas y las casas de estudios de Alejandría se parecen, por su estilo y por su concepción, a las aca-

demias helenistas: la dialéctica, la retórica, la comunión mística se practican corrientemente, pero sólo sirven como método, y únicamente es la *Biblia* la que proporciona el alimento sustentador, el argumento sustancial, a las lecturas, las discusiones, las meditaciones y las iniciaciones. Es cierto también que los poetas y los pensadores judíos alejandrinos utilizan las formas helenistas de la cultura: ni la epopeya, ni el drama, ni el diálogo, ni la disertación son géneros hebreos, pero cuando se trata de incluir un contenido en estas formas, siguen recurriendo exclusivamente a la *Biblia*. Trátese de lógica o de mística, de teología o de metafísica, el judío alejandrino pide a la *Biblia,* y únicamente a la *Biblia,* que le proporcione los temas de su pensamiento. De esta forma, la *Biblia* se reviste de una autoridad que será indiscutible incluso en el campo de la filosofía. Como la misma *Biblia* se transforma en filosofía para los judíos alejandrinos, estos se niegan por lo menos a reconocer la autoridad de cualquier otra filosofía que no sea la de la *Biblia.* Prestarán a esta autarquía bíblica unas pruebas sacadas de la historia y pretenderán que Pitágoras y Platón no eran más que simples plagiarios de la *Biblia* judía. Esta convicción, estimulada por preocupaciones apologéticas en un contexto social en el que se manifiestan las primeras huellas de un antijudaísmo sistemático, domina las perspectivas intelectuales de todos los filósofos judíos de este tiempo, y permanecerá profundamente anclada en las conciencias filosóficas de los pensadores cristianos y judíos de la época patrística y de la Edad Media.

Autoridad en el ámbito de la historia de la filosofía, tal como la concebían los judíos alejandrinos, la *Biblia* lo es igualmente en el campo de la lengua. Los filósofos judíos toman su vocabulario del griego de los *Setenta* y unen a sus matices semánticos, a su diversidad lexicológica, los términos que, a sus ojos, son decisivos para la expresión de tal o cual pensamiento, de tal o cual concepto. De esta forma, la distancia entre la religión y la filosofía queda franqueada sin más. Ambas efectúan su fusión en el plano de la lengua, porque las locuciones del pensamiento judeo-alejandrino siempre tienen una doble dimensión: en primer lugar, un sentido filosófico, pero, por haber salido de la *Biblia,* conservan además su sentido religioso. El puente lanzado entre el judaísmo y el helenismo por la traducción griega de la *Biblia,* al mismo tiempo que provoca una circulación filosófica, orienta su sentido de una manera original y decisiva.

Por último, la *Biblia* ejercía su autoridad en la vida cotidiana. Más tajante en este terreno que en cualquier otro, imponía las reglas severas de su Ley, de su ética y también de sus ritos a los judíos alejandrinos, que las aceptaban sin reservas, con simpli-

cidad o entusiasmo. Era necesario inventar un método que permitiera que las exigencias de la Ley adquiriesen también un valor filosófico. Este método fue la *alegoría*. Mediante ella, no ya sólo la presencia histórica y la lengua de la *Biblia* se transformaba en filosofía, sino que todo el contenido legal del *Pentateuco*, todas las parénesis levíticas, todas las ordenanzas sacerdotales se hacían permeables a la filosofía y susceptibles de fecundarla. Aquí se puede recordar, indudablemente, la actitud de Platón ante los mitos religiosos, pero la analogía es muy superficial, porque Platón no cree en los mitos y, si los utiliza filosóficamente, es para liberarlos mejor de su impronta religiosa. La alegoría de los judíos alejandrinos, por el contrario, al esforzarse en descubrir en los ritos de la *Thora* y en sus relatos un sentido diferente al de la significación literal, actúa como freno contra la evasión de los judíos fuera del rito; éstos no pretenden escapar de él; quieren justificarlo. Sin ser ortodoxos, palabra que no tenía significado alguno en el judaísmo de entonces, muy tolerante y rico en opciones intelectuales diversas, los judíos alejandrinos eran, como los palestinos, ortopraxos. Por la alegoría, la ética y el rito bíblico estaban a salvo no sólo en su vida, sino en su pensamiento: la filosofía debía acomodarse a ellos. Es este un último y notable aspecto del contenido que el judaísmo alejandrino dio a su filosofía y que le debe, ante todo, a la realización y a la autoridad de la traducción de la *Biblia* al griego.

6. FILÓN DE ALEJANDRÍA

Durante tres siglos, la *Biblia* manifiesta su presencia orientando la vida de los judíos de Alejandría en las direcciones que acabamos de indicar. Los historiadores judíos, Demetrio, Eupolemo, Artapan, elaboran la apología de la *Biblia*; los poetas, Filón el Viejo, Teodoto, Ezequiel el Dramaturgo, crean la epopeya y el drama bíblicos; Aristóbulo y el autor anónimo de la *Carta a Aristeo* ponen a punto la alegoría; una legión de exegetas, de gramáticos y de lógicos realiza las diferentes ediciones de las partes de la *Biblia*, a medida que se van traduciendo; los rabinos en la sinagoga, los escribas en la casa de estudios, los terapeutas en su monasterio, organizan la vida privada y pública de acuerdo con la ley bíblica, insistiendo unos en la ética, otros en el estudio y otros en la contemplación y la oración. Y en todo esto se esboza, se precisa, se concretiza la filosofía judeo-alejandrina de la que Filón, el gran Filón, es, en la encrucijada de los tiempos, el intérprete más elocuente, no sólo porque contamos con lo esencial de su obra, mientras que del trabajo de

los tres siglos precedentes no poseemos más que pequeñas migajas, sino sobre todo porque el pensamiento que lo anima es un fruto orgánico y casi previsible de este larga y lógica preparación. Si Filón preparó la filosofía cristiana y judía ulterior, él mismo fue preparado por el judaísmo de Alejandría y hay que comprenderle a partir de esta tradición anterior.

Filón habla de esta tradición judeo-alejandrina con respeto y admiración, a veces con ironía y ligero desdén porque sabe usar su sentido crítico y distinguir la cizaña del buen grano; sabe también que su empresa es mucho más vasta que la de sus predecesores. Transfigura la herencia que recoge, y lo que no era más que ligera perspectiva en quienes se la legaron, en él se transforma en un amplio paisaje de majestuosas avenidas.

En la encrucijada de estas avenidas se levanta el hombre, al que conocemos por rápidas confesiones, desperdigadas en su obra filosófica, y por el relato que nos ha dejado de su embajada ante Calígula, a quien en vano intentó inclinar a favor de los judíos de Alejandría. Filón es judío hasta la médula: lo es por su cultura bíblica, por el amor a su comunidad, por la conducta legalista de su vida, y también por el universalismo de su pensamiento. Sin ignorar que hay judíos, sobre todo en Palestina, que, según su propia expresión, no ven más alla de los muros de su pequeña ciudad, Filón está convencido de que el mensaje de Moisés (de Moisés y no sólo de los profetas) es universal y que el judío, instaurado por la ley de Moisés en su condición de hombre, es ciudadano del mundo, cosmopolita por excelencia. No hay ninguna falla en esta convicción; el problema de la existencia de Jerusalén, de su templo, de su pequeña nación está resuelto por la teoría de las dos patrias, una espiritual, Jerusalén, la otra política, Alejandría y el Imperio Romano. El particularismo judío queda absorbido por el universalismo judío, que es en Filón (como lo será en muchos fariseos —«que van al confín de los mares para conquistar un prosélito»— y como lo será en San Pablo) conquistador y misionero. Pero si, desde este punto de vista, la personalidad judía de Filón es íntegra y sin fisuras, desde otro lado muestra un desgarramiento, típicamente judío también, que separa en el hombre la acción de la mística, la vida política de la vida contemplativa. La obligación de instaurar el Reino de los Sacerdotes en el seno de la Ciudad, impuesta al judío por la Ley de Moisés, hace muy difícil la tarea espiritual, pero si no se quiere ceder al dualismo griego, si se quiere mantener el monismo de la ética judía, hay que aceptar este pesado tributo de una inserción de lo espiritual en lo físico, donde corre el peligro de ahogarse. Filón conoce a los terapeutas, esos judíos egipcios que escogieron la vida monacal, contemplativa, espiritual,

como hacen los esenios en Palestina; los envidia, pero sabe que está separado de ellos. Permanece en la ciudad judía conservando la nostalgia del desierto y reencuentra así con toda naturalidad la condición del profeta bíblico, obsesionado también por la irresistible atracción de la experiencia mística y espiritual, y obligado, sin embargo, a vivir día tras día en la intimidad política y social de la ciudad humana. Sin violentar un pensamiento cuya riqueza, entre otras, radica en su diversidad y sus matices, se podría encontrar el elemento central y organizador de la filosofía de Filón en este contenido «profético» de su vida. Si el mensaje de los profetas bíblicos constituye, en cierto sentido, un comentario a la Ley de Moisés, se puede comprobar que la obra de Filón, que nunca fue más que un comentario de la Ley de Moisés, prolonga ese comentario en las direcciones abiertas por los profetas, pero mientras éstos sólo entregan su mensaje en forma de reflexiones instantáneas y fulgurantes, Filón expone el suyo en la calma de una meditación que domina desde lo alto el conjunto de la Ley y se asegura su conocimiento por los métodos de generalización, analogía y abstracción característicos del pensamiento filosófico. Al igual que en sus predecesores, la filosofía no es en Filón más que método y forma; el fondo de su pensamiento sigue siendo esencialmente bíblico.

Para comprender la filosofía de Filón, hay que oirle contar a él mismo cómo filosofa:

> «No me avergonzaré de confesar lo que me sucede con mucha frecuencia. A veces, cuando quiero escribir según mi costumbre sobre un tema filosófico, al encontrar mi espíritu seco y estéril, renuncio a mi empresa, condenando mi presunción y glorificando a aquél que puede abrir y cerrar el espíritu. Otras veces, por el contrario, aunque comience vacío, de repente me siento lleno, los pensamientos llueven invisiblemente de lo alto, de suerte que quedo dominado por una inspiración divina y ya no sé dónde estoy, quién soy, con quién estoy, lo que digo, lo que escribo, pero veo las cosas como si estuvieran presentes ante mis ojos.» (*De migratione Abrahami*, 34, 35.)

Filón hace filosofía, por tanto, a la manera de los profetas bíblicos; la inspiración es para él, como para Amós, Isaías o Ezequiel, una irrupción repentina, pasajera, coercitiva. Y Filón no teme extender a la naturaleza humana genérica lo que experimenta a título personal: hace de la revelación profética, designada a semejanza de la *Biblia* como una locura y una alteración, uno de los datos constitutivos de la condición humana:

> «Mientras que nuestro espíritu (νοῦς) brilla, extendiendo por toda el alma la luz de mediodía, aunque esté en

nosotros, no estamos inspirados; pero cuando esta luz se oculta, el éxtasis divino entra en nosotros y el frenesí inspira. Cuando la luz divina brilla, la luz humana desciende; y cuando ésta desciende, aquélla se eleva. Esto es lo que le sucede a la raza de los profetas. El espíritu (νοῦς) surge en nosotros a la llegada del Espíritu (πνεῦμα) divino. Y cuando se va, remonta de nuevo. Porque no les es posible a lo divino y a lo humano el cohabitar.» (*Quis rerum divinarum heres sit,* 264-265.)

Porque no les es posible a lo divino y a lo humano el cohabitar. Es suficiente esta afirmación, de tonalidad tan típicamente bíblica, para abarcar de una sola vez todo el sistema filosófico de Filón, que descansa sobre tres tesis, fundamentalmente bíblicas, pero desarrolladas con las mismas perspectivas lógicas que una reflexión rigurosamente filosófica: la transcendencia de Dios, la vacuidad del hombre, la mediación profética entre Dios y el hombre. Estas tres tesis constituyen la teología, la antropología y la cosmología de Filón.

Viniendo de un filósofo, la tesis teológica de la transcendencia de Dios no tiene por qué extrañar. Apenas existe filosofía que no esté dispuesta a admitir que Dios sea diferente del hombre, que el Creador sea distinto a la criatura, que no se puede aplicar una medida común a los dos ni en el orden moral ni en el orden ontológico, que el Ser divino es, por consiguiente, de distinta naturaleza que el ser humano o el ser cósmico. Ni Platón, ni Aristóteles, ni siquiera los estoicos se niegan a admitir estas distancias y estas oposiciones que Filón se contenta con acentuar prestándoles las dimensiones bíblicas. Pero la tesis de Filón se hace verdaderamente revolucionaria cuando afirma —apoyado aún en la *Biblia,* especialmente en el célebre capítulo del *Exodo* en que se niega a Moisés la posibilidad de ver la Faz de Dios— la incognoscibilidad de Dios, cuya esencia no puede ser captada ni por el sentido ni por la inteligencia:

«El más grande de los bienes que pueda acontecerle al alma amiga de Dios, es el de comprender que el Ser de Dios es incomprensible a toda criatura y ver precisamente que es invisible.» (*De Posteritate Caini,* 13-15.)

La transcendencia de Dios, enseñada por la *Biblia* en el plano teológico, se convierte con Filón en una tesis metafísica. Por primera vez en la historia de la filosofía, un filósofo religioso pone un freno a la reflexión filosófica: no se contenta con plantear la teología como límite de la filosofía, sino que en el campo libre de la inteligencia humana designa el límite inflexible ante el que deben abdicar simultáneamente de su poder la filosofía y la teología. En adelante, pocos filósofos se atreverán a repetir el gesto

audaz de Filón: habrá que esperar a Maimónides, en la Edad Media, y a Kant, en la época moderna, lo cual indica suficientemente la originalidad de esta metafísica de Filón.

Igualmente original es su antropología, porque implica como primer dato que es preciso no olvidar, en beneficio de los otros datos que vendrán enseguida a completarla, la contrapartida lógica de su metafísica: a la incognoscibilidad de Dios por el hombre corresponde la incognoscibilidad del hombre por el hombre. Dándole la vuelta a la célebre máxima de Delfos y de Sócrates, Filón traza aquí un límite infranqueable a toda tentativa de introspección absoluta:

> «¿Qué hay de extraño en que el Ser sea incomprensible a los hombres, cuando el mismo espíritu, que está en cada uno de nosotros, nos es incognoscible? (*De mutatione nominum,* 10). La inteligencia que reside en cada uno de nosotros es capaz de conocer a los otros seres, pero es incapaz de conocerse a sí misma.» (*Legum allegoriarum libri tres,* I, 91.)

No hay ningún punto de apoyo interior al conocimiento humano, sino la vacuidad del hombre, que Filón ilustra vivamente uniéndola al tema bíblico de la desposesión humana. Efectivamente, al comentar los versículos en los que el *Levítico* (25, 23) anuncia al hombre que «la tierra no le pertenece», que en ella no es más que un esclavo, un extranjero residente, Filón capta la conexión entre esta desnudez del hombre en la tierra y su impotencia para conocer:

> «En esta vida somos cosa poseída más que poseedores y somos conocidos más de lo que conocemos. Dios nos conoce sin que nosotros le conozcamos y nos da unos mandamientos que obedecemos como esclavos al Amo.» (*De Cherubim,* 117.)

Rara vez se ha puesto de relieve con tanto dramatismo la iniquidad de las relaciones entre Dios y el hombre. El diálogo entre Dios y el Hombre que presupone la Ley revelada es opaco y sordo, como el del amo con el esclavo. La naturaleza absolutamente *pasiva* del hombre se afirma incluso en la observancia de la Ley divina, y esto a partir de una exégesis de esta Ley, y por uno de sus más fieles observadores. ¡Qué religión tan austera la de Filón, si su pensamiento se hubiera parado ahí!

Sin embargo, fiel al movimiento del pensamiento bíblico, Filón prosigue su reflexión, y llega ahora a salvar el abismo entre Dios y el hombre que con tanta fuerza había percibido. Buscando en la *Biblia* los temas suficientemente generales que puedan servirle para una descripción filosófica, encuentra aquellos mismos que

la *Biblia* ofrece en todas sus páginas para afirmar que, a pesar de todo, se ha tendido un puente entre la transcendencia divina y la vacuidad humana: la creación y la profecía.

Creación y profecía demuestran, por el mismo título, que es posible una revelación de Dios, que se ha realizado efectivamente y que continúa sin fin. El Cosmos y el hombre captaron alguna partícula de lo divino y siguen reflejando y acogiendo eternamente lo divino, con riesgo de perderlo momentáneamente, pero sin perder nunca la posibilidad de volver a encontrarlo. Este poder de apertura a lo divino se le concede a la parte maleable del Cosmos y del hombre, a su «alma», y en virtud de este poder el macrocosmos del universo y el microcosmos del hombre son ambos, según la expresión bíblica, *imágenes de Dios*.

Pero si el hecho de ser imágenes de Dios indica que el mundo y el hombre son permeables a Dios, hay que precisar todavía en virtud de qué principio Dios consiente en romper su transcendencia y comunicarse con los demás. Filón no tiene más respuesta que la de la *Biblia*: este principio es el Amor, el movimiento por el que Dios se inclina graciosamente hacia lo que no es El. El Cosmos y la inspiración son dones divinos y Dios, por un gesto de Amor, permite que el hombre disponga de ellos. De esta forma, la austeridad de la «religión» filoniana se compensa por la noción bíblica del don. La Ley no es una mera regla impuesta por el Señor al esclavo; es un don, y su uso permite al observante descubrir en ella la impronta y la imagen de Aquel que la da.

Si la creación y la profecía atestiguan que Dios se revela, si el Amor es el móvil de esta revelación, ¿cuál es su mecanismo? ¿Por qué medios el Amor y la gracia de Dios realizan la creación del mundo y del hombre, la impregnación en ellos de la imagen divina y el mantenimiento en su alma del poder de acoger a Dios y abrigarlo dentro de sí, aunque sea fugitivamente? Filón desarrolla aquí las teorías de las Potencias, de los Angeles y, sobre todo, del λόγος, que constituyen las partes más célebres de su sistema, aunque sean, sin embargo, las más frágiles y, por otra parte, las más confusas. El término de *logos*, tomado en sí mismo, parece sostener la amplia y frágil arquitectura en la que Filón asigna un puesto al pensamiento creador de Dios, a la penetración de este pensamiento en la creación y a su manifestación en el seno de la criatura: todo esto es *logos*, término que se jerarquiza y matiza con mucha flexibilidad, identificándose a veces con los de potencia o ángel.

Existirían, por tanto, unas potencias divinas que no serían diferentes de los atributos de Dios, un *logos* que sería la misma Sabiduría de Dios y su poder creador. Habría también unas emana-

ciones de Dios, unos Angeles, verdaderas potencias creadas, que serían otras *tantas hipóstasis divinas y que Filón designa por medio* de las notables metáforas de Hijo de Dios, Anciano de los Angeles, y algunas otras análogas. Además, existirían los arquetipos de la Creación, especies de Verbos-ideas, lugares e imágenes de todo orden creado. Por último, el espíritu humano, el alma y la inteligencia, también ellos *logos* y susceptibles de abrirse a las otras potencias cuya ligazón, jerarquía y armonía forman la estructura del mundo.

Arquitectura que no carece de aliento ni de belleza, pero a la que sus mismas proporciones hacen muy vulnerable. No es difícil comprender el excepcional prestigio de que va a gozar esta teoría ante los contemporáneos de Filón y las generaciones siguientes. Uniendo la terminología de la Biblia a la mística de Platón y a los misterios de Oriente, iba a fecundar la gnosis judía, la cristología de San Pablo y de San Juan Evangelista y la filosofía de Plotino. Judaísmo, cristianismo y paganismo sacarán partido del edificio filoniano, no sin desfigurarlo y sin exigirle que exprese nociones y temas que, en su origen, le eran absolutamente extraños.

Porque si nos imponemos el esfuerzo de liberar el pensamiento filoniano del de sus intérpretes y discípulos inmediatos, torpes a veces, descubrimos una exégesis bíblica que permanece estrictamente en la línea del judaísmo alejandrino. Lo que ya hemos comprobado respecto a las etapas sucesivas del pensamiento de Filón, sigue siendo verdad para la última etapa, la del *Logos*. Efectivamente, al edificar la teoría de las potencias, los ángeles y los verbos, Filón no hace más que echar mortero en torno a los términos teológicos y metafísicos empleados por la *Biblia* para hablar de Dios, de la creación y de la profecía. En la *Biblia* hebrea estos términos no llevaban a ninguna conclusión o síntesis: estaban ahí, marcando con su presencia unos problemas que la *Biblia* se negaba a solucionar. Este mismo inacabamiento, este mantener los problemas en campo abierto, daban testimonio, como hemos intentado demostrar, de la esencia no-filosófica de la *Biblia* hebrea. Pero la *Biblia* griega había dado, como también hemos dicho, un paso decisivo hacia la conversión de la *Biblia* en filosofía: una misma y única lengua expresará de ahora en adelante nociones no filosóficas y temas filosóficos. Este estado de hecho, intensificado por los tres siglos de exégesis y de utilización judeo-alejandrina de la *Biblia*, tendía hacia una síntesis, que Filón realizó. La *Biblia* griega había «ocultado», según recordábamos antes, el Nombre divino, el Tetragrama, al substituirlo con el término de Κύριος: éste es el origen de la tesis de la incognoscibilidad de Dios. Además, la

Biblia griega mantenía la abundancia de los otros Nombres divinos hebreos y reducía a Nombres los términos que en hebreo significaban estados de afectividad de la Persona divina: de ahí, las hipóstasis, los intermediarios, las potencias. Por último, la *Biblia* griega daba un sonido filosófico al término hebreo *davar,* traducido por *logos,* y que servía para describir las modalidades del acto creador y de la inspiración profética: de ahí, la significación metafísica de *logos,* palabra de Dios, pero también palabra del hombre y palabra del universo. Si la síntesis efectuada por Filón no está acabada, si entraña lagunas, contradicciones, dudas y confusiones, esto no se debe, como se afirma con demasiada frecuencia, a la diversidad de las influencias recogidas por Filón, sino que, por el contrario, es el signo del *judaísmo* de su filosofía. De acuerdo con su más reciente historiador, H. Wolfson, admitimos que Filón estaba en la línea pura de la tradición bíblica del judaísmo de Alejandría. En este caso, era fatal que su interpretación filosófica de la *Biblia* tropezase con límites infranqueables, los mismos que la *Biblia* judía lleva en su seno y que la separan, en definitiva, de toda filosofía clásica. La *Biblia* griega retira estos límites, pero no los suprime. Por su fracaso parcial, Filón de Alejandría demuestra que continuó siendo lo que verdaderamente era, y tal como los Padres de la Iglesia lo designan constantemente: refractario a la «conversión» integral de la *Biblia,* defensor de la unicidad de la *Biblia,* es decir, Filón *el Judío.*

André NEHER

BIBLIOGRAFIA

OBRAS GENERALES

A. J. HESCHEL, *Man is not Alone,* Filadelfia-New York, 1950.
E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament,* Neuchâtel, 1955.
A. NEHER, *L'Essence du prophétisme,* París, 1955.
C. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque,* París, 1953.

SOBRE FILÓN DE ALEJANDRÍA

E. BRÉHIER, *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie,* 2.ª ed., París, 1911.
J. DANIÉLOU, *Philon d'Alexandrie,* París, 1958.
I.-J. GUTTMANN, *La Philosophie juive des origines à nos jours,* 2.ª ed. en hebreo, Jerusalén, 1953.
H. A. WOLFSON, *Philo,* Harvard, 1947.

Las filosofías de la India

Una enciclopedia donde se reúnan los conocimientos sobre las filosofías del mundo corre el riesgo de hacer creer al lector que la información que se le suministra alcanza igual nivel e idéntico valor. Así, pues, es preciso decir en principio que no se puede escribir en el momento actual una historia de la filosofía india de la misma manera que se escribe una sobre la filosofía occidental. A decir verdad, y sin acudir a estadísticas, creo poder afirmar que se cuenta con más historias de la filosofía de la India que de cualquier otra filosofía, lo cual no significa que nuestros conocimientos en esta materia sean tales que nos permitan una visión sintética. Hasta este momento, la tarea se ha limitado más bien a yuxtaponer los materiales, ordenándolos no del todo felizmente, sin pretender entrar en la comprensión de los problemas y en su desarrollo histórico. Si se intenta un trabajo de conjunto, apenas se dispone de algo más que de estudios puramente descriptivos de un sistema o de monografías sobre una noción dada —digamos mejor, una palabra dada— cuya evolución se rastrea en toda la literatura filosófica de la India.

Esto, no hay ni que decirlo, no es culpa de nadie; la filosofía de la India es una verdadera jungla, en la que es difícil distinguir las lianas parásitas de los árboles que las sostienen, y cuya roturación apenas ha comenzado. Para abordarla sería necesario, además de la erudición de un pandit indio que fuera *sarvatantrajña* —que conocería todos los sistemas y sería capaz de recitar de memoria sus principales textos—, el apoyo de varias generaciones de pensadores consagrados a la comprensión del tema. Ninguna de esas condiciones se ha dado. La insuficiencia de materiales se hace sentir más aún cuando se trata, como aquí, de condensar la totalidad del pensamiento indio en un número de páginas muy limitado, con la obligación, por tanto, de dar una visión sintética. Si se tiene la idea de que en historia toda síntesis es siempre un poco prematura, en el caso de la presente exposición se agudiza aún más este pensamiento. Mejor que multiplicar los «quizá» y los «es posible que» en el texto mismo, pongamos al instante la totalidad de éste entre paréntesis y así le afectará un coeficiente que exprese a la vez las dudas... y las audacias de su autor.

1. INTRODUCCIÓN

«Quizá sea una inevitable ilusión de la investigación el deseo de situar los grandes acontecimientos antes de la fecha en que se han producido. Si nada hubiera comenzado nunca en parte alguna, no hubiera habido sucesos y no tendríamos historia que narrar». He aquí una afirmación de Etienne Gilson que le parecería extraña a un pensador indio de la época clásica, e incluso a alguno de los numerosos autores indios contemporáneos de las «Historias de la Filosofía India». ¿Quién habla de historia cuando se trata de la verdad? La verdad es eterna, dada desde siempre, y nuestras palabras para explicarla sólo pueden empobrecerla. Este lugar común de los indianistas, de que el pensamiento de la India, al igual que sus formas sociales y económicas, no tiene historia, por estar demasiado apegado a su problemática y su dialéctica, es ante todo una evidencia y una exigencia de todo el pensamiento indio, brahmánico, budista o jainista.

I. *Philosophia perennis*

Probablemente, nadie en la India se hizo filósofo por vocación personal. Si, rompiendo las tradiciones familiares, algún joven se pudo sentir atraído por los estudios filosóficos, hubo de ser casi exclusivamente —por no decir del todo— dentro de una sola y única casta, la casta de los brahmanes o de alguna de sus subdivisiones. Hasta el punto de que lo que se llama filosofía de la India es, sobre todo, la filosofía de los brahmanes. Ha podido haber, y la hubo efectivamente, más de una corriente religiosa nacida fuera de la influencia de los brahmanes, en las castas inferiores, pero se puede afirmar que ninguna recibió expresión filosófica hasta que fue adoptada por los brahmanes (convertidos ellos mismos, a veces, en religiosos, como veremos). Estos constituyen a la vez la casta sacerdotal, la casta intelectual y la casta superior sobre la que intentan modelarse las demás. Se es, pues, sacerdote y pensador por gracia de nacimiento, y no se puede llegar a ello por vocación pura y simple. Lo cual no quiere decir que todo brahmán ejerciera efectivamente las funciones sacerdotales o fuera efectivamente filósofo; incluso tal vez se pueda aventurar la aparente paradoja de que el brahmán cultivado constituyó siempre una excepción, ya que los deberes estrictos de su casta se pueden resumir así: este sacerdote nato es, ante todo, el depositario de una revelación y de una tradi-

ción inmemoriales. Indudablemente, está sujeto, más que cualquier otro hindú, a deberes religiosos muy absorbentes, pero el más importante de todos es la memorización y recitación de textos sagrados, de lo cual ninguno, en teoría, está dispensado. La comprensión y la explicación de esos textos viene luego, y siempre fue patrimonio de una minoría, verdaderas dinastías, cuyo saber se comunicaba de padre a hijo.

Esta especialización tal vez explica —al menos parcialmente, pues tiene raíces más profundas— la ignorancia mutua de las diferentes disciplinas en la India: a Platón se le consideraba matemático, a Aristóteles, naturalista, y sus filosofías respectivas no son ajenas a sus curiosidades científicas, estableciendo de esta forma una tradición respecto a la filosofía occidental que no ha conocido variantes. Parece que del lado indio no se produjo nada parecido. Se ha querido ver en la teoría de la discusión elaborada (¿o reanudada?) por la ciencia médica un origen posible de la «lógica» brahmánica. Y, en efecto, en el primer gran tratado médico que ha llegado hasta nosotros, la *Carakasaṃhitā* (siglo I de nuestra era), se hace una larga exposición de los métodos de discusión y se enuncia una concepción de la inferencia análogas a las de los *Nyāyasūtra,* el primero de los tratados de lógica brahmánica que poseemos. Efectivamente, la técnica de la discusión ha debido extenderse muy rápidamente en las diferentes disciplinas: en la medicina, como en las demás, ha debido de estar fuertemente estimulada por la práctica de las discusiones en la corte, donde importaba menos la salud del paciente que el triunfo público sobre el adversario (Caraka fue médico en la corte del rey Kaniṣka). Por otra parte, se encuentran también ejemplos en los *Brāhmaṇa* y en los *Upaniṣad,* e incluso Kautilya, en su tratado de arte político (~ siglo III), emplea los términos técnicos propios de tales debates. Incluso la técnica de la inferencia propiamente dicha ha debido de ser común a todos, dado que la elaboración del pensamiento no pudo pasar de ahí, mientras que los lógicos han hecho, a partir de ello, la teoría, si bien se cuiden mucho, por otra parte, de hacer referencia en sus exposiciones a los ejemplos médicos.

Y más aún: al constituir la ciencia brahmánica, es decir, la ciencia de los textos sagrados, el modelo de todas las ciencias, como el brahmán lo es de todo hindú de casta, toda ciencia «profana» ha pretendido verterse en este molde único: la medicina, por tanto, es una ciencia revelada a la humanidad desde la eternidad y transmitida por los sabios que le han dado forma para hacerla accesible al común de los mortales. El *Nyāyabhāṣya* (hacia el 400) inversamente prueba, invocando el éxito de la ciencia médica y de las fórmulas mágicas, ambas reveladas parale-

lamente, la validez de las enseñanzas sagradas, cuya eficacia no es verificable empíricamente; y hay ahí una última concesión a la experiencia, pues en general se afirma *a priori* la validez de la revelación religiosa. Los dominios del saber quedan flanqueados y jerarquizados según los modos habituales de la sociedad de castas, y no se interpenetran. Si bien las diferentes disciplinas fueron todas en origen patrimonio de los brahmanes, posteriormente se las repartieron las sub-castas especializadas y jerarquizadas, es decir, las castas ligeramente inferiores.

Hay que añadir que las diversas revelaciones han sido hechas siempre «para bien de los seres vivientes»; la India no concibe una ciencia pura, desarrollada por sí misma; no hay biología sino ciencia médica; la astronomía es necesaria, pero en el cumplimiento de los deberes religiosos, y deriva en astrología; la gramática tiene como fin principial preservar la pureza del sánscrito védico.

La filosofía tiende también a situarse exactamente en esta misma perspectiva; irá constituyendo poco a poco el saber brahmánico por excelencia, pretendiendo prolongar, o más bien, explicitar la revelación, elaborando una ciencia de la salvación y de las cosas, con miras a la salvación. No deja de ser sorprendente, por ejemplo, que un tratado de Nyāya («lógica», aunque sea más bien epistemología injertada en una teoría de la discusión oral) comience por afirmar que su ciencia conduce a la salvación:

> «Por el conocimiento de la esencia de los medios de recto conocimiento, de los objetos de conocimiento, de duda, de propósito (de la demostración), del ejemplo, de la conclusión, de las partes (del razonamiento inferencial), de la refutación, de la certeza, de la discusión, de la disputa, de la argucia, de las falsas razones, de los juegos de palabras, de las analogías, de la reducción a *quia* (del adversario), se accede a la liberación.» (I-I-I.)

Verdaderamente, se ha impugnado la ortodoxia primitiva de las escuelas filosóficas cuyos temas predilectos estaban en apariencia lejos del dato revelado; como el Nyāya y el Vaiśeṣika, que clasifican en categorías las cosas de la Naturaleza. Sin embargo, en la época en que estos sistemas aparecen codificados en los *sūtra*, se puede decir que están en vigor todos los elementos capaces de otorgarles el certificado de bautismo. Es muy poco probable que esas especulaciones hayan alcanzado un estadio independiente antes de incrustarse en el universo religioso brahmánico, pues no se encuentran huellas en los *Brāhmaṇa* o en los *Upaniṣad* de que contengan alguna noción esencial.

Por otra parte, nunca un filósofo indio parece haber tenido la idea de «hacer la verdad», de aportar algo nuevo. Los más vani-

dosos de entre ellos no se jactan nunca de otra cosa que de haber elucidado mejor que los demás lo que había sido dicho antes de ellos. Hay que exceptuar sin duda a los que se ha llamado «materialistas» (*Cārvaka*) y «mundanos» (*Lokāyata*), a quienes no se conoce directamente, sino sólo por los testimonios de sus adversarios. Unos negaban el alma, los otros la retribución de los actos. Pedían que no se admitiera más que la percepción, lo que únicamente significa, sin lugar a dudas, que rechazaban toda revelación religiosa. ¿Eran filósofos propiamente hablando? Más bien parece que hayan sido personajes religiosos no conformistas, muy rudimentarios en sus concepciones, y que no han sabido resistir al medio ambiente, ni en particular desarrollar una filosofía propia.

El trabajo filosófico parece estar menos fundamentado en una meditación solitaria y desinteresada que en la relación maestro y discípulo, donde el maestro expone su doctrina incluyendo en ella los debates con sus adversarios. De ahí que los comentarios filosóficos tomen una forma esencialmente escolástica, con mucho de lección y de disputa medieval, mientras que los textos independientes recordarían más bien las *quaestiones quodlibetales*. La elucidación del maestro, lejos de constituir un progreso en sí misma, no es más que el testimonio de la debilidad creciente del espíritu humano, que tiene cada vez mayor necesidad de palabras para hallar a su manera la infinita plenitud y la omnipotencia de la intuición original. Los «sabios» que han compuesto los *sūtra*, es decir, los aforismos extremadamente concisos y a menudo oscuros que sirven de base a los diferentes sistemas, alcanzan potencialmente la misma categoría que los que han «visto» o, más bien, entendido los textos revelados.

No se puede decir de Santo Tomás de Aquino que haya sido el filósofo del tiempo histórico; sin embargo, en su *Comentario a la Etica* (Libro I, lección 2) se encuentra esta afirmación de optimismo:

> «El tiempo es como un inventor, o al menos un buen cooperador. Ciertamente no porque él mismo haga alguna cosa, sino porque afecta al contenido de nuestros descubrimientos. En efecto, si alguien se entrega, siguiendo el paso del tiempo, a la búsqueda de la verdad, está apoyado temporalmente en el esfuerzo de su intelecto, sea en el sentido de que cada hombre descubre lo que antes él no captaba, sea colectivamente, porque, fortalecido por los inventos de sus predecesores, él avanza más. De esta manera se acrecientan los progresos de las ciencias: de un modesto descubrimiento inicial se progresa poco a poco hasta llegar a grandes conjuntos; a cada hombre le compete desarrollar lo que en las consideraciones de sus predecesores resultaba deficiente. Pues si el saber de siglos

no es mantenido por el estudio, el tiempo arruina el capital, tanto para el individuo en su negligencia, como para el género humano. Así periclitaron ciertas ciencias antaño florecientes entre los Antiguos.»

Y en esta Edad Media, de la que se ha dicho que estaba esterilizada por su sumisión al *Magister dixit,* no es ésta una declaración aislada; incluso si se cree, como Bernardo de Chartres, ser un enano al lado de los gigantes de la Antigüedad, no se ha menospreciado el auparse sobre las espaldas de tales gigantes para alcanzar a ver más que ellos. No encontramos equivalentes del lado indio; la verdad, el conjunto de lo conocible, está ya dado por entero y desde siempre, y el único esfuerzo pedido a los hombres es no perder la comprensión de este preciado depósito. No hay posibilidad de progreso (ni tampoco es útil...), y el sabio está sobre este punto de acuerdo con el filósofo. Entonces se comprende también que no pueda haber, propiamente hablando, revolución filosófica, una reanudación de la reflexión que permitiera a un pensador, dándose un nuevo punto de apoyo, intentar superar heroicamente las insuficiencias de sus predecesores. La India no ha tenido —al menos en la conciencia que ella tiene de sí misma— ni su Sócrates, ni su Descartes, ni su Kant. Aparentemente, hay continuidad total y perfecta homogeneidad de un extremo a otro de su historia, puesto que los mismos seis sistemas «ortodoxos» de los orígenes vuelven a encontrarse en el otro extremo. Casi toda la producción filosófica —que indudablemente no hace sino jalonar el desarrollo de las discusiones orales— es literatura de comentarios: los *sūtra,* o aforismos de base, son explicados por un *bhāṣya,* sobre el que serán compuestos los *vārttika, vṛtti, vivaraṇa, ṭīkā*... El sánscrito posee un vocabulario infinitamente variado para designar esos comentarios de comentarios (hay también *prakāsa, dīpikā,* o «luz sobre...»). Son raras las obras independientes; éstas tienden todavía menos a hacer obra original que a desarrollar la explicación de un punto particular de un tratado anterior.

Por eso, el indio contemporáneo que escribe una «historia» de la filosofía de la India trata cada sistema como un bloque monolítico, mezclando sin asomo de duda dieciocho siglos de historia como mínimo. Llega incluso a jerarquizar los sistemas de acuerdo con su mayor o menor proximidad a la verdad «última»: si la verdad es única, ya dada, cada escuela filosófica, efectivamente, no puede sino representar un punto de vista *(darśana)* sobre esta verdad, y los diferentes puntos de vista están más o menos cercanos a la verdad total. Esta jerarquía puede variar, evidentemente, siguiendo las opiniones personales del au-

tor, pero de hecho aquí también esas opiniones están determinadas en gran parte por la pertenencia a una sub-casta dada.

Desde el punto de vista filosófico, una concepción tal implica que existe toda una problemática prefilosófica, que los filósofos hacen suya y sobre la que están de acuerdo. Por eso cualquier historia de la filosofía india se remonta siempre a los *Veda* y sobre todo a los *Upaniṣad,* que son ante todo textos religiosos. En el marco del presente estudio no se puede, sin embargo, considerar las concepciones míticas de los *Veda* o de los *Brāhmaṇa,* ni incluso los descubrimientos religiosos de los *Upaniṣad,* como asimilables a las construcciones conceptuales, pues se sitúan a otro nivel, esencialmente preconceptual. Y los sistemas que se construirán refiriéndose constantemente a esas concepciones, incluso para sacar conclusiones opuestas a ellas, no pueden a la inversa ser asimilados a los que, en nuestra cultura, llamamos «filosofía». ¿Las consideraremos entonces como «teología», teniendo en cuenta su referencia esencial a una revelación? Esto equivaldría a quedarnos en una problemática occidental, donde, al igual que en la Edad Media, la distinción entre pensamiento «natural» y racional puro y un pensamiento teológico se apoyan sobre el dato revelado. Pero esta distinción supone precisamente que se conocen estas dos direcciones del pensamiento. Se ha querido también oponer la filosofía occidental a la filosofía india diciendo que la primera es más especulativa y la segunda más «mística». Aunque es cierto que el pensamiento indio se preocupa más de la salvación del hombre que del conocimiento puro, esta oposición parece revelar, sin embargo, ignorancia sobre el conjunto de las concepciones indias. Rigurosamente, el Yoga clásico y el Vedānta pueden pasar por una filosofía «mística», aun cuando la discusión racional esté continuamente presente; pero, ¿qué decir del Nyāya y del Vaiśeṣika, o mejor todavía de la Mīmāṃsā, que no admite la perspectiva de una salvación? El problema está en saber en qué sentido se puede hablar de una filosofía india que se plantea de tal forma.

El pensamiento medieval cristiano sabía perfectamente, porque había dado con la filosofía griega (quizá la única filosofía especulativa antigua que se haya presentado como únicamente racional, sin presupuesto religioso), que había dos órdenes de conocimiento: el conocimiento de fe, fundado sobre un dato revelado, parcialmente permeable al trabajo de la inteligencia humana, pero que ésta nunca hubiese podido descubrir, y el conocimiento natural, donde la razón se ejerce de modo soberano sobre la experiencia que ella tiene del mundo y construye su verdad con los criterios de validez interna que ella se da, sin otro límite que su poder actual de conocimiento. Los conflictos

entre los dos órdenes de conocimiento han surgido por las usurpaciones recíprocas, reales o supuestas, de un dominio sobre el otro.

Por el contrario, el pensamiento brahmánico nunca ha dado con la filosofía puramente racional en su período de formación, ni probablemente tampoco consiguió, a juzgar por la literatura técnica que nos ha llegado, una investigación intelectual en cualquiera de los dominios presentados como «naturales», dependientes únicamente de la capacidad del hombre. Lo cual significa, evidentemente, que la tradición no ha podido dar nacimiento a una investigación propiamente científica, en el sentido que ya los griegos daban a este término. Para el pensador indio no hay, en efecto, dos órdenes de conocimiento, sino más bien dos dominios diferentes, el visible y el invisible, para los cuales dispone de dos medios de conocimiento igualmente adaptados: la percepción y la Revelación. No hay problema sobre el criterio interno de la validez del conocimiento (al menos para el brahmanismo hasta la Nueva Lógica; veremos que las cosas se presentan algo diferentes respecto al budismo a partir de Diṅnāga), ni búsqueda de una evidencia primera que sirva de base. Todo lo que sobrepasa lo visible deriva, pues, del conocimiento revelado o transmitido por una tradición sin comienzo: de forma que la causa de las enfermedades, las virtudes terapéuticas de las plantas y otros medicamentos tradicionales, no son perceptibles y, por lo tanto, no pueden ser más que objeto de conocimientos revelados. Obsérvese cómo la medicina se vierte en el molde del saber ortodoxo. En última instancia, semejante concepción del conocimiento está ligada a la sociedad que la posee: o bien los brahmanes son depositarios desde la eternidad de una ciencia que trasciende los límites del conocimiento ordinario, o bien son los «videntes» (brahmanes ellos también, si nos atenemos a la epopeya que pone en pie a estos personajes míticos), quienes, dotados de un poder de visión extraordinario y animados de sentimientos benévolos para con la humanidad, comunican lo que han visto.

La epistemología india se limitará, pues, a retomar las fuentes del recto conocimiento, los *pramāṇa,* que aseguran la validez del conocimiento, cuya rectitud no es debida a su forma, ni a su coherencia interna, sino que está garantizada, extrínsecamente, por su modo de adquisición y resulta accesoriamente verificada por la experiencia. Por tanto, la percepción, entendida estrictamente como contacto inmediato con el objeto externo, y la Palabra revelada serán los dos pilares en cuyo rededor se organizará todo conocimiento. La inferencia extenderá el ámbito actualmente percibido sin añadir realmente nada a lo conocido.

A la ausencia de una estructura del conocimiento corresponde, naturalmente, la ausencia de racionalidad intrínseca del objeto. Conozco los objetos plenamente cuando los percibo, y el conocimiento ciego de la Palabra revelada queda finalmente asimilada a una percepción directa. De esta forma, todo progreso en el conocimiento, toda perspectiva histórica, es inconcebible: todo está dado, es decir, todo lo que es útil al hombre, porque no hay ninguna otra cosa. La Mīmāṃsā, filosofía por excelencia de los brahmanes, dado que se presenta como una hermenéutica de los *Veda*, lleva hasta el final la lógica de tal visión de las cosas y admite entre los «medios de recto conocimiento» la «no-existencia» *(abhāva)*, llamada también «no-percepción» *(anupalabdhi)*: lo que no ha sido nunca percibido y nunca ha sido revelado no existe en absoluto, por ejemplo: un cuerno de liebre, una flor en el cielo, o el hijo de una mujer estéril. Nadie parece haber notado que este último ejemplo entraña un absurdo lógico diferente del de los dos primeros.

Pero que el concepto de «razón» esté ausente del pensamiento indio no significa, como se cree demasiado a menudo, que los brahmanes no se hayan permitido nunca proferir una verdad más que al salir del éxtasis al que volverían inmediatamente después. Estos sacerdotes son clérigos que hacen uso, como nosotros, del pensamiento discursivo y que construyen sistemas racionales a partir de creencias. Sus mitos constituyen parecido esfuerzo en dar forma lógica a su universo religioso, y la actividad mítica continuará ejerciéndose paralelamente a la construcción conceptual. Sin embargo, los mantenedores de la Mīmāṃsā, esos técnicos del sacrificio védico que han edificado el monumento de las reglas de interpretación de los *Veda*, no han dudado en negar la verdad literal de los mitos védicos en nombre de su lógica propia.

Digamos, pues, sencillamente que el pensamiento brahmánico no entra tal cual es en nuestras categorías. Del lado de acá de la distinción entre filosofía y teología, se presenta no obstante como una escolástica cada vez más sutilmente elaborada a partir de textos religiosos intangibles. Sin que se sepa muy bien cómo se ha hecho este trabajo de clasificación, estos textos se encuentran desde muy pronto repartidos entre la Revelación propiamente dicha (*śruti*) y la Tradición ortodoxa (*smṛti*). Se les suele dar a los textos revelados el nombre global de *Veda* (término que connota la idea de «conocer»); pero los *Veda* son, de una manera más precisa, el conjunto de textos en torno a los que se ha edificado la doctrina brahmánica del sacrificio y del acto ritual *(Karman)*. Incluyen, en primer lugar, los *Saṃhitā*, colección de himnos cuya utilización en el momento en que fue-

ron compuestos se ignora, pero que suministraron, además de una fuente inagotable de referencias para los pensadores posteriores, el arsenal de fórmulas o *mantra* que, sacadas de su contexto, forman parte del ritual. De otro lado, están los *Brāhmaṇa,* parte de los *Veda* que, versificada o no, constituye el texto del ritual centrado sobre el sacrificio. Encuadradas en ellos hay descripciones minuciosas de ritos de los correspondientes mitos, que dan una idea más precisa ya de lo que ha podido ser la religión brahmánica arcaica en sus creencias y en sus prácticas Los *Upaniṣad,* que en lo esencial serían posteriores a los *Saṃhitā* y a los *Brāhmaṇa,* y de los cuales los más antiguos deben ser poco más o menos contemporáneos del nacimiento del budismo (siglo VI), todavía son llamados *Vedānta,* es decir, fin o cima de los *Veda,* y describen, a modo de mito o con equivalencias simbólicas, la aspiración que se abre paso en la sociedad brahmánica hacia una religión que supera el ritualismo y busca lo Absoluto y lo Eterno. Entre los *Brāhmaṇa* y los *Upanisad* se sitúa generalmente otro grupo de textos, los *Āraṇyaka,* los «forestales», que describen un ritual ya muy interiorizado y esotérico, estado intermedio entre la religión védica y la religión upanisádica. Los *Veda* se dividen en varias escuelas, representando sin duda las tradiciones localmente diferenciadas, pero que se mezclan todas en gran medida para dar una visión homogénea de las concepciones brahmánicas arcaicas; los *Upaniṣad* más antiguos, así como los *Āraṇyaka,* se ligan igualmente a estas diversas escuelas.

La Tradición escrita engloba una masa enorme de textos que van desde los códigos de leyes socio-religiosas (las *Leyes de Manu* son el código más ortodoxo) hasta las epopeyas y los *Purāṇa* (relatos de los orígenes), donde la acumulación de mitos disuade cualquier investigación sistemática. Se nos da de esta forma una imagen de la sociedad brahmánica ideal, en apariencia muy compleja, pero muy constante en sus rasgos esenciales, con su jerarquización de castas, con la dominación espiritual del brahmán y el poder temporal del príncipe o Kṣatriya; estos dos poderes, estrechamente imbricados, son igualmente indispensables para el buen orden, es decir, para la existencia misma de la sociedad. Los mitos describen bajo formas variadas la resorción del mundo en el Océano primordial o en cualquier otra forma de caos, como consecuencia del desorden terrestre. Este mismo desorden siempre es fundamentalmente un desequilibrio entre el poder de los brahmanes y de los kṣatriya, ocasionado por la violación de una o varias reglas de la Tradición.

Esta Tradición, que parece hecha ante todo para una sociedad secular (aun cuando sea sagrada), es decir, para hombres que vi-

ven en el mundo, en un espacio social común, con lo que esto entraña de adhesión a los valores sociales, sin embargo, nunca pierde de vista el personaje del religioso tal como aparece en los *Upaniṣad*. Y el religioso está completamente integrado en la sociedad *de la que rehusa formar parte*. De este modo la vida ideal del brahmán (e incluso la de las otras dos clases —*varṇa*— superiores: los *kṣatriya* y los *vaiśya*, príncipes y agricultores-comerciantes) se desarrolla en cuatro etapas a partir de la ceremonia de iniciación que le hace nacer a la sociedad sagrada. Primeramente es estudiante *(brahmacārin)*, lo que lleva consigo la obligación del celibato y la vida bajo el techo de un maestro al que sirve y que le enseña a recitar correctamente los textos védicos. Después de esto, se casa y tiene hijos y lleva la vida del amo de casa *(gṛhastha)*; es el período de su vida en el que las obligaciones rituales son más apremiantes y le absorben la mayor parte de su tiempo. El brahmán no está llamado a ejercer un oficio para vivir, aun cuando hoy deba muy a menudo hacerlo. Cuando el mayor de sus hijos se convierte a su vez en amo de casa y padre de familia, ya puede abandonar su casa para ir al bosque y entregarse a la vida religiosa. En la primera fase conserva cerca de sí a su mujer y ejecuta aún ciertos ritos (los que corresponderían, en conjunto, a lo que describen los *Āraṇyaka*); en la segunda fase, la última, se convierte en *sannyāsin* o *yati*, «renunciante» o «ermitaño errante», tras haber dejado a su mujer y abandonado todos los ritos, sin preocuparse ya más que de «sí mismo», como dicen los textos. Este esquema, evidentemente, es teórico; apenas hay brahmanes que se conviertan en *sannyāsin* al final de su vida; es verosímil incluso que el estado del *vanaprastha*, el del ermitaño en el bosque que vive aún con su mujer y cumple con ciertos ritos, sea enteramente teórico.

A esta clasificación de los estadios de la vida, que sirve en particular de marco a los artículos de la ley, ya que cada uno de ellos entraña deberes y derechos que le son propios, se superpone la teoría de los cuatro «fines del hombre» *(puruṣārtha)*: los placeres del amor *(kāma)*, los bienes materiales *(artha)*, la observancia de las leyes religiosas *(dharma)* y la salvación de los renacidos *(mokṣa)*. Los autores indios modernos traducen a menudo el término *dharma* por «virtud» o por «moralidad», o «moral», limitándose de esta forma a una terminología occidental. Efectivamente, el *dharma*, aun cuando gobierne el *kāma* y el *artha* en cierta medida, queda también al margen de ellos. El soberano ideal que asegura la buena marcha del *artha* protegiendo a su vez el *dharma*, se parece más al príncipe de Maquiavelo que a nuestra imagen del rey San Luis. Lo que

es realmente el *dharma* —incluso si, como lo vemos nosotros, está impregnado de valores extraños al mundo secular— queda reducido a un conjunto de preceptos que gobiernan la sociedad *ideal* de manera puramente extrínseca. Nunca acude al juicio de la conciencia individual, a lo que nosotros llamamos «conciencia moral». Por el contrario, el poder del príncipe está simbolizado por entero en los castigos que distribuye para mantener el orden. ¿La «naturaleza humana» es buena o mala? La pregunta que se han planteado los pensadores occidentales durante siglos carece de sentido en el contexto brahmánico; la misma noción de «naturaleza humana» supone que el hombre tiene un «interior», una forma de comportamiento que le es propia y que deriva de lo que es el hombre. Y está ligada en particular a la creencia en un pensamiento racional de alcance universal. No hay nada parecido en la India, donde el individuo psicofisiológico no tiene existencia fuera de la casta en la que ha nacido y que le enseña su *dharma* de casta. Es la casta la portadora de valores, y no el individuo.

En una sociedad donde los conocimientos se dan ya acabados desde el principio, donde no hay más que conformarse a las normas prescritas por la Revelación y la Tradición para obtener una vida y una post-vida dichosas, donde el individuo no encuentra su sentido ni cuanto tiene valor sino en su grupo social, donde todo cabe: la teoría y la práctica, los mitos y las instituciones, las castas entre sí; en esta sociedad nada parece previsto para que esto pueda cambiar. Por otra parte, para nosotros los occidentales, que estamos fascinados por nuestra historia, no necesita demostración el inmovilismo de las sociedades orientales.

Según la apariencia, la filosofía, o al menos lo que continuaremos llamando así para mayor comodidad, se sitúa en esta misma problemática. Los seis sistemas principales, agrupados habitualmente de dos en dos: Mīmāṃsā y Vedānta, Nyāya y Vaiśeṣika, Sāṃkhya y Yoga, aparecen totalmente constituidos en la época antigua en la que fueron definidos los *sūtra*, especie de aforismos mnemotécnicos (el Sāṃkhya es el único que no tiene los *sūtra* como texto de base, sino los *Kārikā,* de fecha más reciente). La Mīmāṃsā es una doctrina que se ha constituido en torno a la elaboración de las reglas de interpretación de los *Veda,* y la Nyāya tiene su punto de partida en la técnica del debate oral, y se la puede añadir a la lista de filosofías construidas en torno a una técnica, la filosofía de la gramática, representada en el siglo v por Bhartṛhari, y pretende no ser otra cosa que un comentario de los *sūtra* gramaticales de Pāṇini y de la glosa de Patañjali. De un extremo a otro de su historia el Vaiśesika hace la teoría de las categorías de lo real, mientras que

el Sāṃkhya edifica otras categorías cuya significación es más cosmogónica que estática. El Vedānta y el Yoga se erigen en torno a creencias y técnicas propiamente religiosas, es decir, en relación con la salvación *(mokṣa);* el primero atiende sobre todo al conocimiento en su acceso hacia lo Absoluto, y el segundo insiste en ejercicios psico-somáticos destinados a separar al individuo de todas sus determinaciones empíricas. Estas doctrinas, en nuestra opinión, no están obligatoriamente entrelazadas. No obstante, para el hindú, la Verdad, si es eterna, no puede ser más que una; lo que viene a ser una manera de tomar conciencia de la unidad subyacente en la aparente diversidad de la cultura hindú. Los sistemas filosóficos no son más que «puntos de vista» (*darśana*) sobre esta única e idéntica verdad, y es cierto que en el curso de los siglos estos puntos de vista se han aproximado particularmente unos a otros, en virtud de una especie de ley de entropía cultural.

II. *Historia a pesar de todo*

¿Por dónde podría introducirse la historia en un bloque de tradiciones sin fisura? Desde el punto de vista indio no se ha introducido. Los pensadores escribieron, y aparecieron grandes personalidades religiosas, pero nada es verdaderamente nuevo, nada hay que no pueda integrarse en el conjunto sin hacer ni una onda. Sin embargo, el simple hecho de que los sistemas de pensamiento propiamente conceptuales se hayan yuxtapuesto a los mitos, y que estos mismos, por otra parte, hayan reaparecido sin cesar para hacer surgir nuevas significaciones, plantea ya un problema. Las castas sacerdotales depositarias de la tradición hubieran podido —¿hubieran debido?— contentarse con desarrollar los mitos y ritos cada vez más elaborados. ¿Quién se hubiera preocupado en buscar un fundamento a un universo aparentemente tan sólido? Pues esto es lo que han hecho al menos ciertas sub-castas de brahmanes. Entre los sistemas conceptuales que edificaron, uno de ellos, la Mīmāṃsā, estaba determinado por una hermenéutica de los textos rituales, mientras que gran número de los ritos examinados caían en desuso y los mitos vinculados a los ritos eran reinterpretados de muy distinta manera.

No hay que dejarse atrapar por el falaz problema de los orígenes. Estos se nos escapan siempre y, por definición, los más antiguos monumentos escritos que nos ha dejado una cultura nos dan ya una estructura completamente constituida, y se nos escapa la razón de la elección inicial —si es que ha existido

algo parecido a una elección—. Limitémonos, pues, a comprobar cómo los textos revelados del brahmanismo, los *Veda* y *Upaniṣad,* están ya lejos de darnos una imagen enteramente coherente de la sociedad que los transmitiera. De una parte, es del todo evidente que los *Upániṣad* pertenecen, como los *Veda,* a los medios de altas castas, conocedoras del ritual védico y capaces de darle una explicación mítica. No hay ahí error posible: se permanece dentro de una misma cultura, dentro de un mismo pueblo, dentro de un único medio social. Pero ahí se agota la semejanza: las creencias y los valores son de dos órdenes diferentes. Así, los ritos védicos tienen por meta asegurar al hombre de alta casta la duración de la vida *óptima* sobre la tierra, y después de la muerte, el cielo, lugar donde el goce es muy similar al de una vida terrestre dichosa. ¿Es eterna la estancia en el cielo? La pregunta no está resuelta, pero al menos sí es seguro que la exactitud de las observancias rituales asegura el máximo de dicha que pueda pretender el hombre. Pero he aquí que apunta una duda en los *Upaniṣad,* no tanto sobre la eficacia de los ritos cuanto sobre la duración de sus efectos. A ritos perecederos, resultados perecederos. El cielo sólo puede durar un tiempo. Es, pues, preciso volver a morir, primero en la vida celeste y luego en la cadena indefinida de otras vidas que nos engendran los ritos. Si se tiene en cuenta las discusiones upanisádicas, podemos decir verosímilmente que es la no-eternidad de los efectos del rito lo que hace nacer la creencia en la transmigración, que es ante todo la creencia en muertes repetidas (*punarmṛtyu*).

Este descubrimiento que en sí mismo sería angustioso, tiene un lado positivo: que a través de un lenguaje todavía mítico, muy ligado al universo ritual, que es el de los *Upaniṣad,* aparece la creencia en una realidad absoluta, permanente, que si se llega a alcanzar nos salva de la necesidad de volver a morir. A este Absoluto se le llama *brahman,* palabra que ha dado su nombre a la casta sacerdotal y que designa globalmente el poder mismo de esta casta, su papel en la sociedad brahmánica. En el mundo secular donde el rito tiene vigencia, nada es superior al *brahman*; se llamará, pues, *brahman* al Absoluto, pero advirtiendo que el Brahman del que se habla ahora no es ya simplemente el *brahman* de los brahmanes. Es el fundamento último del ser, es el Ser, es Lo que es preciso alcanzar. En otra parte se le da un nombre distinto: el de *Puruṣa,* Hombre primordial cuyo desmembramiento en el sacrificio fue el origen del cosmos, como señala el *Ṛgveda* (X, 90). Sin embargo, el Puruṣa upanisádico no es lo mismo que el Puruṣa védico, y se puede decir de él que, como el Brahman, es el ser de todo ser;

simbolizado por el hombre en el sol (las manchas del sol), porque se le ve en la pupila del ojo (cuando alguien se refleja en ella), es a la vez extensión infinita y encerrada en el lugar del corazón.

Quizá se podría decir que el nombre de «Brahman» se imponía sociológicamente. Pero el de «Puruṣa» no tiene solamente el interés de volver a tomar el mito cosmogónico y védico que hace surgir de un sacrificio el universo ya organizado, sino que es también solidario de otro descubrimiento que se aclara en los *Upaniṣad*. Cualesquiera que sean los autores de estos textos, siempre relatan la experiencia de hombres no seculares, sino religiosos, renunciantes, para quienes el mundo de la casta, consecuentemente, se esfuma y cuyo destino se vuelve *individual*. Estos hombres buscan la salvación, *su* propia salvación (*mokṣa*), que les permitirá escapar a su muerte. Pero en el momento en que toman conciencia de su individualidad, ésta se les presenta como doble, análoga en esto, por otra parte, a todo el cosmos: el individuo empírico es lo que han abandonado, lo que les ataba al mundo de lo caduco, de la casta, de los ritos y de la muerte. Hay, sin embargo, en lo más profundo de ellos mismos un individuo distinto que ya no dice de sí mismo *aham,* «yo» o «mi», o mejor, que no lo dice más que para negar los límites empíricos y fundirlo en el Brahman. Es el *ātman,* el «sí mismo», el núcleo permanente del hombre y de todo ser vivo, el que es el ser eterno, que por lo tanto transmigra, pero que es susceptible también de salvación. Esta es la razón por la cual los *Upaniṣad,* en una especie de predicación al modo de los seculares, introducen un relato en forma de mito cosmogónico, donde el *ātman* emerge en principio del ser indiferenciado para dividirse a su vez. O bien, el demiurgo comienza a crear profiriendo *aham,* con un simbolismo todavía más transparente. La individualidad que se asienta a sí misma es míticamente el primer momento del cosmos diferenciado, del mismo modo que es el último lazo a romper para perderse en el Absoluto. Es el equivalente hindú del pecado original de la *Biblia,* o del *non serviam* luciferino.

El mundo del Brahman y del ātman integra en sus creencias y en sus valores el mundo del rito, pero para negar con ello su valor último y para sustituirle a él. La consecuencia podría ser una ignorancia recíproca de seculares y de religiosos, o mejor, una hostilidad que, por otra parte, ninguno ha querido denunciar. Sin embargo, lo que se comprueba en el momento en que se comienza a saber algo de la sociedad brahmánica es lo contrario. Se desencadenó un enorme movimiento que tendía a integrar los valores de los religiosos, en el univer-

so secular, sin abolirlo; un testimonio de esto es la teoría de los cuatro estadios de la vida por la que el hindú quiere restablecer una continuidad entre las diligencias temporales y la renunciación. Si bien no es imposible comprender los descubrimientos upanisádicos a partir de los medios brahmánicos y sin buscar referencias en influencias ajenas, parece que la aparición del Iluminado, del Buda, y del gran movimiento religioso que ha suscitado es responsable, en gran medida, del trabajo de integración de dos universos casi incompatibles dentro de la sociedad hindú y de sus concepciones.

El Buda no es un fenómeno único dentro del efervescente ámbito religioso de la India del Norte en el siglo VI antes de nuestra era. De él se sabe que no era brahmán, sino que pertenecía a la casta de los guerreros y de los príncipes. Se sabe también que tras haber seguido a alguno de los *sannyāsin* liberado del mundo de las castas en busca de la salvación y luego a un maestro en *yoga* que le hizo practicar un rudo ascetismo, se entregó, sin duda como tantos otros, a buscar su propio camino y su propia verdad. Si se intenta comprender por qué no se le ha podido considerar rápidamente como uno de los maestros espirituales del brahmanismo y por qué el atractivo de su doctrina ha sido tan poderoso como para alcanzar el favor de grandes soberanos, y llegar incluso a convertir a brahmanes, se hallará que el elemento nuevo que crea la ruptura es la relación que él instaura entre los monjes y la sociedad laica. A simple vista, el budismo antiguo es ante todo una doctrina de monjes, puesto que sólo ellos pueden alcanzar la salvación, es decir, una «iluminación» similar a la de Buda. Pero la organización monástica supone una estrecha dependencia con respecto a los laicos en cuanto a las necesidades materiales. Correlativamente, el contenido de la Iluminación (*bodhi,* literalmente «aviso»), tal como Buda y sus sucesores han intentado hacerla comprender, tiene un alcance más universal que la reflexión de los brahmanes sobre el mundo del rito incluida en los *Upaniṣad*:

> «He aquí, oh monjes, la verdad santa sobre el dolor: el nacimiento es dolor, la vejez es dolor, la enfermedad es dolor, la muerte es dolor, la unión con aquello que no se ama es dolor, la separación de lo que se ama es dolor, no alcanzar su deseo es dolor; en resumen, las cinco especies de objetos que atan son dolor. He aquí, oh monjes, la verdad santa sobre el origen del dolor: es la sed que lleva de resurrección en resurrección, acompañada de placer y de codicia, que encuentra aquí y allá su placer: la sed de placer, la sed de existencia, la sed del cambio. He aquí, oh monjes, la verdad santa sobre la supresión del dolor: la extinción de esta sed por el completo aniquilamiento del deseo, proscribiendo el deseo, renunciando a

él, librándose de él, no dejándole sitio. He aquí, oh monjes, la verdad santa sobre el camino que lleva a la supresión del dolor: es el camino sagrado, con ocho brazos, que se llama fe pura, voluntad pura, lenguaje puro, acción pura, medios de existencia puros, dedicación pura, memoria pura, meditación pura.» (Sermón de Benarés.)

La ignorancia de estas «cuatro verdades santas» entraña todos los fenómenos dolorosos de la vida empírica, siguiendo una producción en cadena que se repite indefinidamente. La creencia en la transmigración está fundada en esto, no en el cambio de rito, sino sobre una teoría metafísica que hace del cambio universal la verdad suprema y del dolor la única tonalidad afectiva de la existencia empírica.

Buda parece haberse abstenido de toda afirmación sobre el *nirvāṇa,* es decir, la muerte del iluminado que es también su liberación de las resurrecciones. No se puede alcanzar el acceso a una nueva realidad positiva, y sin embargo los budistas están lejos de considerarlo como pura supresión, como la entrada del ser en la nada. Es probable que esta salida feliz vislumbrada en una experiencia de tipo místico haya parecido demasiado inmensurable en palabras humanas. Por otra parte, inversamente a los autores upanisádicos, las primeras predicaciones de Buda insisten sobre el hecho de que nada tiene ātman, ser permanente. Pero él lo dice de los fenómenos empíricos y los renunciantes brahmánicos podrían aceptarlo. Nada extraño es que el *Nyāyabhāṣya,* en el siglo v de nuestra era, vuelva a usar los mismos términos que han servido al Buda para decir que ciertos ignorantes «toman por ātman lo que no es ātman» (en sánscrito, la fórmula podría equivaler también a: «toman por ātman lo que no tiene ātman»; la primera traducción evita la posibilidad de un ātman en otra parte; la segunda puede interpretarse, sin afirmarlo del todo, que nada es ātman o tiene ātman). Sin embargo, la ausencia de contrapartida afirmativa en lo que concierne a la realidad absoluta en Buda, hace que los sistemas brahmánicos se presenten como filosofías del ser, mientras que las doctrinas búdicas negaron que se pueda aprehender cosa alguna que sea un ser o el ser permanente.

Así, de un solo plumazo, queda negada la existencia de una revelación religiosa objetiva y permanente como la de los *Veda.* Lo que está abolido es menos el rito en sí —los budistas restablecieron rituales muy elaborados— cuanto el universo del brahmán y sus certezas sobre la vida. La verdad consiste en buscar, no tanto en la palabra de Buda (que jugará sin embargo el papel de revelación en el budismo como religión), sino en sí mismo, tras una experiencia a la que cada uno puede llegar tras

largas preparaciones, que pueden extenderse a varias vidas. Buda no hace más que mostrar la vía para tal experiencia. En este punto, la doctrina de Buda deja de pertenecer al brahmanismo, pero la pérdida de esta seguridad, de esta fuente de optimismo relativo constituida por la revelación védica tiene como correlación, en el pensamiento del nuevo Maestro, una actitud de compasión incondicional hacia todas las criaturas, compasión que llega incluso a retrasar su entrada en *nirvāṇa* para poder formar nuevos discípulos. Más tarde, en el budismo del Gran Vehículo, el personaje del *bodhisattva* será un Buda que rechazará entrar en *nirvāṇa* hasta el punto de quedar voluntariamente en el mundo de la transmigración y renacer indefinidamente para enseñar el camino a las generaciones sucesivas: los grandes lamas tibetanos son *bodhisattva.*

Aunque los monjes del Pequeño Vehículo se hayan comportado tal vez con los laicos como los brahmanes respecto a la sociedad hindú, no es menos señalable que los valores religiosos, de los que eran portadores, tenían en la sociedad laica una resonancia distinta a la de la doctrina del sacrificio y de la dicha temporal: el monje, apoyándose en el laico, le mostraba una línea de conducta cuyo contenido no era solamente ritual, sino que tiene también, para nosotros, una resonancia moral. La generosidad del laico, en particular, su piedad para con los monjes es un primer paso en el camino del desprendimiento, que podrá servirle, en la vida futura, para convertirse en monje. El Gran Vehículo irá más lejos, puesto que ciertas escuelas admitirán que se puede tener acceso al nirvāṇa incluso viviendo en el mundo. Dicho de otro modo: el budismo restablece una cierta homogeneidad de valores y deberes para el monje y el laico en comparación con la discontinuidad de valores del sannyāsin y del seglar en el brahmanismo. Las actividades temporales del laico están reguladas por normas éticas en las que la prosperidad y la dicha terrestres no son ya elementos determinantes. Tal vez se pueda relacionar esta penetración de valores ético-religiosos en la sociedad laica con un fenómeno como el de la expansión del vegetarianismo. Esto último está ligado efectivamente al *ahiṃsā* —«el hecho de no matar»— (a partir del cual los neo-hindúes y gandhistas contemporáneos han decidido la no-violencia), que a su vez sólo es comprensible a partir de una actitud de compasión hacia los seres vivos. El brahmanismo, centrado sobre el sacrificio, no podía engendrar de por sí semejante «virtud». Tampoco figura en los *Upaniṣad* más antiguos, y cuando los *Yogasūtra* (en el siglo II de nuestra era) la incluyen entre las prácticas del *yogin,* probablemente la toman de prestado. Por otra parte, el *ahiṃsā,* y más particular-

mente el vegetarianismo, del que el brahmán se convierte rápidamente en adepto intransigente, permanecerá en el hinduismo seglar más ligado a una noción de impureza ritual y separado de esta actitud espiritual de compasión universal. Se comprende que el emperador Aśoka, impresionado por la matanza de Kalinga, se convirtiera al budismo, lo que parece significar simplemente que renunció a matar y procuró propagar la ética de Buda en su imperio.

El jainismo, casi contemporáneo del budismo, parece instaurar también relaciones muy estrechas entre monjes y laicos, y la práctica del *ahiṃsā* alcanza refinamientos espectaculares entre los monjes. Sin embargo, está lejos de lograr el brillo conseguido por la doctrina de Buda. Se desarrolló esencialmente en las castas inferiores, particularmente entre los *vaiśya* (agricultores-comerciantes), y ha elaborado una metafísica mucho más «primitiva» que la del budismo, en la que el *karman*, resultante de los actos que entrañan las resurrecciones, es concebido como material. El *ahiṃsā* parece estar más inspirado por esta concepción del *karman* que por una actitud interior análoga a la de los hijos de Buda. El jainismo ha sido mucho menos misionario qu el budismo y se ha conservado hasta hoy, un poco como una secta cerrada en sí misma, aunque muy activa. El budismo militante por el contrario se ha mostrado más vulnerable y ha cesado de estar vivo en la India alrededor del siglo x.

Este impacto del budismo sobre el brahmanismo, y, de rechazo, la atención prestada por los seculares al renunciamiento brahmánico y sus valores, es quizá lo que ha dado lugar en principio a todo un conjunto de textos que forma la Tradición y de donde sale el hinduismo contemporáneo en su mayor parte; en particular, la importancia de los cultos a las grandes divinidades como Viṣnu y Śiva, cosa completamente nueva con respecto a la religión brahmánica fundada solamente sobre el *Veda*. Sin esto no se comprendería, en concreto, el más popular de estos textos tradicionales: la *Bhagavadgītā*, fragmento extraído de la epopeya del *Mahābhārata*. Debido a lo delicado de su interpretación, ha originado innumerables y variados comentarios. Pero lo que retiene la conciencia popular hindú es la enseñanza fundamental del dios Krsna al príncipe guerrero Arjuna: no es necesario para conseguir la salvación, es decir, para obtener la redención de las resurrecciones (entre tanto, la transmigración se había convertido en artículo de fe para todo hindú), la unión definitiva con Krsna, el renunciamiento al mundo y a los actos. Por el contrario, es preciso cumplir con su deber de casta (matar a sus enemigos si se es guerrero, incluso si los enemigos llegan a ser los padres, como en el caso del mismo Arjuna), no

para obtener de ello un resultado como si fuera un sacrificio, sino con la intención puesta en el Señor y para «tener parte» en El, o con El en la misma eternidad. La *bhakti* —corrientemente el término es traducido por «devoción» y designa, en efecto, una actitud afectiva de amor a Dios y de «sacrificio» integral en la divinidad— es ante todo una participación en el Señor, en Este que crea y reabsorbe los mundos eternamente en El, sin apego hacia su obra y sin esperar recompensa. A este nivel, hay una especie de integración de las aspiraciones religiosas en el mundo de la casta, y las dificultades de la *Bhagavadgītā* derivan precisamente de la heterogeneidad de los términos que entran en relación. Otro tanto se podría decir de un código como el de las *Leyes de Manu,* donde el «renunciamiento» no es más que el último período de la vida del brahmán, pero donde abundan afirmaciones difícilmente conciliables.

En el plano filosófico, la aparición del budismo ha hecho saltar probablemente muchas cosas. No porque todas las concepciones filosóficas brahmánicas hayan sido tomadas del budismo, sino porque fueron formadas, precisadas, afinadas en la polémica con el budismo. Lo cual no significa que haya que remontar a muy lejos las ideas propiamente filosóficas de unos y otros: en conjunto, el budismo adquiere poder bajo el reinado del emperador Aśoka (siglo III). La protección imperial constituyó uno de los factores inmediatos de la confrontación brahmanismo-budismo. Toda la historia de la filosofía búdica en la India es indudablemente solidaria de la historia política, lo que no está en contradicción con el brillo intrínseco de la doctrina de Buda. Para las castas superiores de la sociedad india, el soberano tiene una importancia de hecho, que convierte el principio *cujus regio eius religio* en mucho más verdadero que lo haya sido nunca en Occidente. Así, la escuela de Vijñānavāda se desarrolla hacia el 400 en torno a Ayodhyā, capital de los reyes convertidos al budismo. Los grandes lógicos budistas del Sur han sido tributarios del favor de los reyes Pallava (500-700), como los de Bengala y Cachemira lo han sido de sus soberanos respectivos. La misma expansión del budismo hacia el Extremo Oriente y el Tibet ha sido fruto de la voluntad de los reyes más que obra espontáneamente misionera de los budistas. No se sabe con exactitud lo que ha sido del budismo como religión popular; es probable que no haya registrado plenamente los remozamientos del favor real, sino que haya sido reabsorbido poco a poco por el hinduismo ambiental, sin que incluso se haya dado cuenta de ello. Este movimiento se vería favorecido por el divorcio entre el budismo filosófico y la religión búdica popular, que se consumaría en la época de Diṅnāga (fin del si-

glo v). Los filósofos búdicos cuya casta se conoce resultan ser también brahmanes (por ejemplo, Diṅnāga, Dharmakīrti y la mayor parte de los de la escuela de Cachemira, o como Aśvaghoṣa, bastante anterior a todos ellos), convertidos o hijos de convertidos, y todos pertenecientes a la única clase cultivada de la sociedad india. Todos estaban designados para entrar en competición con los brahmanes hindúes en las cortes principescas o en las universidades, y esta permanente confrontación ha engendrado la historia de la filosofía india que conocemos.

Indiscutiblemente, el budismo actuó como fermento de todo el pensamiento indio. Proporcionó al brahmanismo el estímulo necesario para que se desarrollase en el plano conceptual, pero por lo mismo no se le ha de considerar el inventor universal. Incluso en el primer período, el que llega hasta Diṅnāga, excluido éste, los brahmanes hindúes inician los primeros pasos, instalados como están ya en posiciones sólidas, sobre unos textos inmutables y con una clientela fiel. La confrontación es entonces tanto más pacífica cuanto que los budistas parecen más preocupados por la religión que por la filosofía positiva, tienden más a la mística que a la construcción conceptual (Nāgārjuna). Cuando se convierten verdaderamente en filósofos, recurren sin reservas al brahmanismo (Sarvāstivādin).

Sin embargo, en Diṅnāga se consuma la ruptura con el budismo místico (ya anunciada por algunos desarrollos anteriores de la escuela idealista), al mismo tiempo que la toma de conciencia de los principios epistemológicos del budismo filosófico. Es el comienzo de una lucha a muerte con los filósofos brahmánicos, especialmente en el plano gnoseológico. La victoria corresponderá a los hindúes, no sin que hayan aprendido mucho de sus adversarios, sirviéndose incluso de sus conclusiones. La filosofía hindú se ahonda y enriquece considerablemente. Pero el brahmán sigue fiel a su revelación y más convencido que nunca de la solidez de su universo filosófico, encerrándose en él, máxime habiendo eliminado al budismo, casi único adversario con el que podía dialogar. Por otra parte, el jainismo está igualmente descalificado, a pesar del esfuerzo de algunos eminentes lógicos que también se aprovecharon ampliamente del budismo.

En el tercer período, cuyos comienzos se pueden fijar, ya con Rāmānuja, en el siglo XI, ya algunas décadas después con Gaṅgeśa y la Nueva Lógica, tampoco la filosofía brahmánica dialoga más que con ella misma (y con un fantasma de budismo que ya no es capaz de darle réplica). El brillante desarrollo de las metafísicas vedánticas de todos los matices, localizados principalmente en el Sur, y el impulso de la lógica en Mithila y en Bengala —donde esta vez los problemas formales de la inferencia

toman la delantera a la gnoseología— testimonian su vitalidad; pero las fuentes de renovación están agotadas; el hinduismo popular admite la unión con el Islam, recién aparecido; los brahmanes lo rechazan, pero extraen todavía un cierto aliento de vida de la devoción popular. Acostumbrada a medirse con sus adversarios, la filosofía brahmánica acaba ofreciendo una especie de frente único: los sistemas son considerados cada vez más como simples «puntos de vista» sobre la realidad, cada vez más solidarios entre sí, al tiempo que se multiplican mediante el impulso de los cultos sectarios. Este acercamiento de los sistemas, debido también al aspecto más particularmente técnico de algunos de ellos (Nyāya, Mīmāṃsā, Yoga), disminuye aún más las probabilidades de diálogo y renovación. A partir del siglo XVI, no se hace apenas otra cosa que dar vueltas en torno a lo mismo.

La historia de las filosofías de la India está dominada, pues, por el diálogo brahmanismo-budismo. Y esto imposibilita, a pesar de todo, el tratar los diferentes sistemas como bloques intemporales. Por otra parte, es el aspecto polémico de los textos el que permite a menudo establecer medianamente una cronología relativa cuando faltan todos los demás datos históricos; pero se comprende que la India brahmánica no se haya preocupado apenas de suministrarnos datos históricos respecto a una filosofía que ella sigue considerando *sub specie aeternitatis*. Aun desde el punto de vista de la cronología, se está lejos, en el momento actual, de haber resuelto todos los problemas, de donde se desprende lo dificultosa que resulta la exposición histórica del pensamiento indio.

2. FORMACIÓN DE LOS SISTEMAS DESDE LOS ORÍGENES AL FINAL DEL SIGLO V DE NUESTRA ERA.

En el momento en que aparecen los primeros textos estrictamente filosóficos, los *Abhidharma búdicos*, ya tienen tras sí algunos siglos de elaboración oral, más o menos tumultuosa, los *sūtra* brahmánicos, de los cuales nos quedan testimonios dispersos difícilmente utilizables. De la misma manera que se juzga poco menos que imposible (y tal vez sin objeto) establecer una filiación de las primeras sectas búdicas, de las que apenas conocemos con seguridad más que el nombre, resulta bastante vano querer trazar una evolución filosófica brahmánica a través de los textos upanisádicos, de una parte, y de los fragmentos de poemas épicos e incluso de tratados científicos, de otra.

La efervescencia de los últimos siglos anteriores a nuestra era es, por lo demás, primordialmente religiosa. El brahmanismo se transforma por la aparición de cultos teístas, como el de Viṣṇu y sus *avatarā* (Kṛṣṇa, Rāma, etc.), de los cuales da testimonio por ejemplo la *Bhagavadgītā* (que es totalmente imposible de fechar con exactitud); mientras que los *Upanisad* posteriores a Buda revelan la penetración en el mundo de los sannyāsin del pesimismo búdico, acentuando cada vez más la ruptura entre los dos planos, el de la experiencia empírica dolorosa y el de lo Absoluto.

Del lado búdico, el desmenuzamiento de las sectas suele tener como causa divergencias menores de orden disciplinario; pero se aprecia una fuerte corriente de reivindicación entre los laicos; las virtudes morales predicadas por Buda no podían ser, por su naturaleza misma, monopolio de los monjes, y los laicos exigen muy pronto que se saquen las consecuencias normales: a saber, que el estado de Buda, o simplemente de arhat —de santo—, no está reservado a los monjes; por una parte, éstos pueden decaer del estado de santidad que han alcanzado; por otra, los laicos pueden también acceder a esta santidad. El movimiento laico, ya muy fuerte en el budismo del Pequeño Vehículo, se acentúa en el Gran Vehículo donde las pretensiones de los no-monjes a la santidad están plenamente reconocidas. Esta evolución paralela, según parece, a las corrientes teístas que se desarrollan en el brahmanismo, sufrió también profundamente la influencia de estas últimas.

El budismo más antiguo —que llegará a ser el del Pequeño Vehículo tal como se le encuentra todavía en Ceilán— es, en el contenido de su «revelación», más una «filosofía», una visión del mundo, que una religión en el sentido corriente del término. Aunque la palabra de Buda es la norma y la fuente de toda verdad, sin embargo no hay culto de Buda en sentido estricto y la iconografía sólo se atreve a representar la huella de sus pies. Como máximo, se llega a concebir que ha habido otros Buda en el pasado, venidos para salvar a la humanidad, y esta recurrencia de salvadores se hace necesaria por la degradación progresiva de la ley que predican.

El paralelismo con los «descensos» *(avatāra)* de Viṣṇu es evidente; pero el budismo va a transformarse más aún para dar en el Gran Vehículo una religión plenamente evolucionada en la que las aspiraciones de los devotos pueden satisfacerse. El panteón hindú queda absorbido, transpuesto, y la concepción misma de Buda se transforma. La historicidad del personaje desaparece a medida que sus ejemplares se multiplican, pero él no es ya solamente el salvador de la humanidad. Es el modelo pro-

puesto a todo fiel bajo la forma de *bodhisattva,* personaje que habiendo esperado el «despertar» (*bodhi),* es decir, la iluminación parecida a la de Buda, acepta diferir indefinidamente su entrada en el nirvāṇa y renacer para salvar a los hombres. Es objeto de culto y todos los dioses se le subordinan. Esta evolución religiosa del budismo tiene, como es de esperar, sus repercusiones filosóficas.

Las condiciones históricas, por otra parte, van a permitir que a un largo período de gestación del pensamiento, en el que las preocupaciones místicas dominan netamente, suceda una súbita expansión de las filosofías. Sin duda, nunca faltaron protecciones imperiales o reales, incluso las de los soberanos llegados del extranjero, como ese «bárbaro» Kaniṣka (siglo I de nuestra era) que tanto se esforzó por el triunfo del sánscrito sobre las lenguas medio-indias. Sin embargo, el advenimiento de la dinastía Gupta (320) inaugura una era de relativa unidad política, de paz y de prosperidad, que es la edad clásica de la civilización india. Ni siquiera las invasiones de los hunos heftalitas (siglos V-VI), que perturban el Oeste del país durante algunos decenios antes de ser rechazados, detienen la intensa circulación de bienes, de hombres y de ideas. La tolerancia de los emperadores —y aun después de ellos del gran rey Harṣavardhana (siglo VII)— favorece igualmente a budistas y a brahmanistas, que desafían por entonces con una conciencia cada vez más nítida cuanto les enfrenta. La producción filosófica es entonces tan abundante, que es difícil fijar las relaciones cronológicas entre obras tan determinantes como las de Vasubandhu, Vātsyāyana, Śabarasvamin. No es extraño que en una historia de la filosofía haya que introducir un corte en medio de la era Gupta, en el momento en que el desarrollo de las ideas en una y otra parte es tal que provoca un cambio de actitud recíproca: se pasa de la emulación a la lucha encarnizada.

La instantaneidad de los fenómenos, postulado que se atribuye ordinariamente a los budistas, se encuentra de hecho, si bien bajo una forma diferente, en la filosofía brahmánica. No se puede determinar históricamente el origen del mismo, pero sí se puede, sin temor a equivocarse demasiado, ver en él una concepción emanada del mundo de los religiosos en un sentido amplio. Del lado brahmánico, el flujo de los fenómenos empíricamente comprobados se opone a la permanencia del Ser absoluto. En todos los *darśana* (comprendido la Mīmāṃsā), la instantaneidad se encuentra del lado del conocimiento: la percepción es una serie de actos instantáneos, de la misma manera que la evocación del recuerdo (no se habla jamás de la memoria en tanto que «conservación» de recuerdos). Pero el conocimiento es afron-

tado con un mundo de objetos provistos de permanencia y consistencia relativas. Del lado búdico se afirma la no-permanencia universal. De todas formas, para unos y otros, hay dos planos, el de la realidad empírica y el que se sitúa por encima de esta realidad. Pero en este primer período, los brahmanes continúan afirmando que el mundo es bueno y, de una manera o de otra, rehusan cortar los puentes entre la realidad de la experiencia y la realidad invisible. Son ontológicamente solidarias y el hombre dispone de medios igualmente adecuados para conocer una y otra. Una excepción, sin embargo: el Sāṃkhya y el Yoga, donde el dualismo radical de la «naturaleza» y de los *puruṣa* (los seres eternos y liberados) refleja el pesimismo búdico. Por el contrario, los budistas, al vaciar toda realidad fenomenal objetiva y subjetiva de su permanencia, ensanchan el foso entre el mundo empírico y el nirvāṇa. La ruptura alcanza su mayor profundidad en un Nāgārjuna, cuya dialéctica temible no tiene otro objeto que acorralar al hombre ante el mismo nirvāṇa; no contamos con palabras para hablar de éste, y es sin duda abusivo traducir el término *asaṃskṛta* —«no formado, no compuesto, incondicionado»—, que le caracteriza, por «Absoluto». Cualquiera que sea el contenido de la experiencia mística por la cual se accede al nirvāṇa, Nāgārjuna se negaría a designarle por un término que connote la plenitud del ser. Una cosa es segura, es que el nirvāṇa es el acto mismo por el cual se escapa al instante.

Sin embargo, durante todo este primer período las posiciones no están, ni mucho menos, congeladas. No sólo los budistas del Pequeño Vehículo, como los Sarvāstivādin, aceptan comprometerse ampliamente con la filosofía, mientras que sobre el plano religioso el Gran Vehículo puede integrar con tanto mayor motivo el panteón brahmánico que le deniega toda realidad verdadera desde el punto de vista último; más aún, las conversiones son frecuentes, demasiado frecuentes para que L. de La Vallée Poussin no tenga razón plenamente al juzgar fácil el paso de una creencia a otra: «La conversión o apostasía, hay que añadir, no era muy difícil. Brahmanes y Budistas, «hermanos enemigos», son productos de evoluciones intelectuales paralelas; estaban de acuerdo en muchos temas; y el reino de la Verdad Relativa... es lo bastante amplio como para permitir fáciles concesiones metafísicas» (en *La autoridad de los Āgamas búdicos,* «Journal of the Royal Asiatic Society», abril 1902, en inglés).

Los budistas, en efecto, no tomaron conciencia de inmediato de todas las implicaciones de sus posiciones. Cuando Nāgārjuna (hacia el siglo II), y después Vasubandhu (siglo IV) pretenden usar razonamientos lógicos, adoptan de buena fe cuanto hay en el Nyāya brahmánico sobre este punto. El aparato racional para

las justas filosóficas es el mismo. Por lo demás, como se señaló, los primeros filósofos budistas están más preocupados de la mística que de la especulación intelectual. Por eso aceptan, al menos implícitamente, como los brahmanistas, al lado de los medios de conocimiento normales que son la percepción y la inferencia, una revelación sobre lo invisible que les es transmitida en forma de palabra: la palabra de Buda (o que se supone tal) es para los budistas tan sagrada e intangible como los *Veda* lo son para los brahmanes. Cada uno de los adversarios cree en la falsedad de la revelación aceptada por su vecino, pero ni uno ni otro se apoya menos en una Palabra revelada. El brahmán niega la validez de la palabra de Buda porque éste y sus discípulos rehusan someterse a la enseñanza védica y upaniṣádica; mientras que el budista —que no puede atrincherarse tras la autoridad suprahumana de su revelación— se esfuerza en hacer de Buda el solo y único «vidente», aquél cuyo testimonio es verdadero porque él ha visto la realidad. Las categorías de pensamiento, las referencias son, pues, de la misma especie en una y otra parte. El budismo, en su origen, no presenta una doctrina más racional que el brahmanismo.

El papel del jainismo dentro de este período es mucho más oscuro. No parece haber constituido para los brahmanes un peligro de la talla del budismo. Probablemente evolucionó en círculos más cerrados, sin alcanzar a convertir a algún soberano importante. Por lo demás, nunca franqueó las fronteras de la India, donde aún subsiste hoy a título de minoría activa. Las razones de esta estabilidad y de este relativo aislamiento son tal vez de índole socio-religiosa: el budismo ganó rápidamente a brahmanes para su causa y adoptó bastante rápidamente el sánscrito como lengua de expresión, mientras que la parte más antigua del canon búdico está en lengua pali. El antibrahmanismo de los monjes jainistas, por el contrario, es trazo constante de su fisonomía. La mayor parte de sus obras importantes están en prácrito porque querían hacerse comprender de las castas inferiores que ignoran tradicionalmente el sánscrito; no solamente han sabido, como los budistas, hacer uso de los cuentos populares adaptándolos a sus fines, sino que parecen haber sostenido toda una literatura popular de expresión no sánscrita, no conformista, rica y agradable, del gusto de su clientela de pequeños señores «feudales» y ricos comerciantes. Por el contrario, su filosofía —tal vez la única que no fue patrimonio de los brahmanes (aunque sea imposible afirmarlo)— hace uso de conceptos frecuentemente muy primitivos, que parecen remontar más alto que las especulaciones brahmánico-búdicas, pero acaso derivadas simplemente de fuentes distintas. Sin embargo, se inscriben incontestablemen-

te en el contexto general de los movimientos religiosos indios, como lo testimonia su aceptación de la doctrina de la retribución de los actos. Cronológicamente, los primeros textos propiamente filosóficos deben ser los *Abhidharma* búdicos —el escrito en pali—, luego el de los Sarvastivādin y los sūtra brahmánicos de la Mimaṃsa, del Vedānta y del Vaiśeṣika. Parece que los autores de los *Mīmāṃsāsūtra* y de los *Vedāntasūtra* se citan mutuamente y son, por tanto, contemporáneos. Todo este primer grupo de textos debe ser anterior a la era cristiana y producto de la gran efervescencia religiosa e intelectual favorecida por el imperio Maurya (siglo III). Los *Yogasūtra*, difíciles de fechar incluso relativamente, son probablemente tributarios del Abhidharma de los Sarvāstivādin. La filosofía del Mahāyāna hace su aparición al comienzo de nuestra era, primero con Aśvaghoṣa (¿siglo I?), después con Nāgārjuna (siglo II), un probable contemporáneo del autor de los *Nyāyasūtra*, puesto que se citan mutuamente. Es también la época de los primeros textos filosóficos *jaina*, el *Pravacanasāra*, sin duda del siglo I, el *Tattvārthādhigamasūtra* de Umāsvāti, ligeramente posterior. Al fin, la gran abundancia de la era Gupta con los últimos desarrollos indios del budismo del Pequeño Vehículo y de la filosofía del Vijñānavāda, réplica de todos los horizontes de la filosofía brahmánica, y particularmente de la Mīmāṃsa *(Śābarabhāṣya)* y del Nyāya *(Vātsyāyanabhāṣya)*. El Sāṃkhya tiene una historia mucho más oscura; se encuentran elementos dispersos en los *Upaniṣad* posteriores al nacimiento del budismo, en la epopeya del *Mahābhārata*, en el *Carakasaṃhitā*, y en las refutaciones de los budistas bastante antes de poseer un texto sistemático de filosofía Sāṃkhya. El más antiguo de que se dispone, si no el primer compuesto, se sitúa posiblemente al final del período que nos ocupa ahora (ha sido traducido al chino en 546). Finalmente el Bhadrabāhu de los *jaina*, que se suele situar en la época Maurya, debe pertenecer de hecho al comienzo de la era Gupta.

A pesar de que se trata de una historia que se extiende ya a muchos siglos, en este primer período se podrá, sin inconveniente, dar un tratamiento continuado a cada sistema, porque los sūtra son de una concisión tal que su interés filosófico es reducido. Es, sobre todo, en los grandes textos del final del período donde encontramos ya suficientemente desarrollados los problemas filosóficos; debido a la extensión adquirida por las discusiones entre adversarios, fue preciso fijar por escrito cuanto hasta allí había sido confiado sólo a la memoria de los discípulos, a lo más ayudada por los sūtra.

I. *El budismo.*

a) El Pequeño Vehículo (Hīnayāna)

Los textos canónicos del budismo primitivo, escritos en pali, han originado, bastante pronto, ensayos de sistematización de una doctrina que nunca había pretendido ser un sistema filosófico. Estos ensayos, proseguidos durante siglos, sin duda con una óptica según la cual la religión búdica era, ante todo, asunto de monjes, han dado lugar a toda una categoría de textos llamados *Abbidharma* (*Abbidhamma* en pali). En sí mismos, no todos ofrecen un real interés filosófico, como no sea por la extrema diversidad de clasificaciones que intentan a partir de las enseñanzas de Buda. Por eso, aquí sólo se mencionarán los textos del Abhidhamma pali (a los que acuden los Theravādin); su posterioridad pertenece más al budismo cingalés que al budismo indio, y no parecen haber influenciado en absoluto el pensamiento brahmánico. El *Abbidharma* sánscrito, por el contrario (que no poseemos más que en traducción china, pero cuyo original parece haber sido escrito en sánscrito), poco diferente de su hermano pali, ha servido de base a diferentes escuelas filosóficas indias agrupadas bajo el nombre de Sarvāstivādin («aquellos para quienes todo existe»). Entre estas escuelas, una al menos, la de la *Vibhāṣā,* reconocía los textos del *Abbidharma* como textos canónicos, es decir, directamente proferidos por Buda, mientras que las otras los consideran interpretaciones indiscutibles de la palabra del Maestro. Otra escuela del Hīnayāna índico no admite, por el contrario, como autoridad más que los sūtra búdicos (muy diferentes en cuanto a la forma de los sūtra brahmánicos, son las enseñanzas mismas de Buda). Sus adeptos son los Sautrāntika. Todas estas escuelas dependen es trechamente de lo que ellas creen que es la palabra de Buda, lo cual ya es suficiente para darles una base muy india y para que sus especulaciones se centren en esa combinación indisoluble de teología y filosofía que se ha intentado definir más arriba.

Vasubandhu (hacia el año 400), en su *Abbidharmakośa* (cuyo texto nos ha sido conservado en chino), hace una exposición de conjunto de las tesis de los Sarvāstivādin con sus refutaciones por los Sautrāntika. El autor mismo ha oscilado entre los Sarvāstivādin (Vaibhāṣika) y los Sautrāntika, antes de convertirse al Vijñānavāda bajo la influencia de su hermano Asaṅga.

El primer problema con que tropieza todo budista del Primer Vehículo deriva del contenido mismo de la iluminación de Buda.

Este afirma, en efecto, por una parte, el carácter transitorio y doloroso de toda la realidad empírica, objetiva y subjetiva; todo lo que nace en dependencia de otra cosa está desprovisto de toda permanencia, ya sea una cosa perceptible o el sujeto perceptor. Pero, al mismo tiempo, Buda afirma la retribución de los actos como motor esencial del ciclo de renacimiento, lo que parecería implicar que alguna cosa perdura entre el acto y el momento en el que fructifica. Los Sarvāstivādin comienzan pues, como todos los autores del Abhidharma, por clasificar los elementos de lo real *(dharma)*, cuya existencia transitoria había afirmado Buda. Así, distinguen una clase de dharma «materiales» que son los cinco órganos de los sentidos, las cinco clases de objetos que les corresponden (es decir, los elementos y las cualidades sensibles que les caracterizan) y un undécimo dharma que sería la «formación» material surgida de un acto voluntario que se ha hecho ejecutar por algún otro, pero cuya responsabilidad debe recaer sobre el que lo ha querido. Después el pensamiento ha constituido de por sí otra categoría de dharma; es concebido como consciencia pura. A continuación resulta afectado por cuarenta y seis factores mentales que son los estados afectivos que acompañan a los pensamientos. Viene, finalmente, una cuarta clase de dharma «condicionados», propia de los Sarvāstivādin, y que es suficiente para revelar su deseo de restablecer continuidades en la sucesión de los instantes y salvaguardar la objetividad del conocimiento; son las «formaciones separadas del pensamiento», que no son realidades ni materiales ni psíquicas. Retengamos esencialmente la «posesión» y la «des-posesión», que es la relación entre un objeto y su posesor o el que ya no lo posee; la «participación» *(sabhāgatā)*, que es la respuesta de los Sarvāstivādin al problema de los universales; se encuentran acorralados ahí por la aceptación, del lado brahmánico, de la existencia objetiva del género, pero al reconocer la uniformidad de ciertos conocimientos, que permiten a los filósofos indios alcanzar la idea de un género eterno y subsistente integralmente en cada individuo de la misma clase, afirman que en cada individuo la *sabhāgatā* es diferente y no eterna: revestimiento búdico poco transparente de una idea esencialmente india y que todos los otros budistas rechazaron. Más sorprendente resulta una última especie de «formación separada del pensamiento»; son las letras, palabras y frases, siendo las palabras y las frases explícitamente consideradas diferentes de las letras. Se percibe ahí, muy claramente, un eco de los problemas del lenguaje suscitados en la filosofía brahmánica. Pero es preciso creer que estos problemas eran también cruciales para los Sarvāstivādin, porque son los primeros en atribuir a las palabras y a las frases una realidad distinta de la de

las letras; no olvidemos que el pensamiento es para ellos conciencia pura, que los factores mentales son únicamente estados afectivos y que, por tanto, toda actividad de pensamiento concreto es un puro manejo de palabras y frases. A éstas es preciso atribuir una realidad distinta, que sus propiedades significantes impiden situar en el mismo rango que las realidades materiales. Se ve aparecer ya aquí la idea, fundamental en la India, de que el lenguaje debe ser siempre considerado bajo su aspecto objetivo y no bajo su aspecto mental, puesto que es una realidad esencialmente común a todos y que permite la comunicación. Además —y acaso por encima de todo— la palabra de Buda es una realidad en sí misma que no se puede reducir a la simple expresión de un pensamiento individual; no puede ser nada más que la expresión objetiva, el forro o el reflejo de la realidad *vista* en el momento del Despertar.

A esta clasificación de los dharma se añade curiosamente una teoría atómica probablemente heredada del Vaiśeṣika brahmánico, pero que queda pegada más que integrada en el cuadro de lo real. Se toma, sin embargo, en consideración el afirmar que estos átomos son instantáneos (al contrario de los del Vaiśeṣika).

No es chocante que los Sautrāntika, más preocupados por la ortodoxia búdica, hayan olfateado las influencias brahmánicas en esta construcción de los Sarvāstivādin. Tanto más cuanto que relegan a la nada el conjunto de «las formaciones separadas del pensamiento» y todo lo que éstas intentaban introducir en la realidad objetiva.

Queda la cuestión crucial en lo que concierne a estos *dharma:* en principio, los Sarvāstivādin, como todos los budistas del Hinayāna, los consideran a la vez como reales y transitorios, cada fenómeno haciendo lugar al siguiente, al perecer, y así hasta el infinito. Pero aun ahí intentan volver a introducir una cierta continuidad interpretando palabras del mismo Maestro, para resolver los problemas que les plantean no sólo las enseñanzas mismas de Buda sobre la fructificación de los actos, sino también la filosofía brahmánica que no desea multiplicar las entidades duraderas. Si los dharma son instantáneos, cuando el pensamiento toma conocimiento de uno de ellos una vez que ha sido percibido, éste ha desaparecido ya; no hay pues conocimiento posible, porque un conocimiento no puede nacer sin objeto; además, si los *dharma* pasados no existen ya, ¿cómo un acto que no existe en absoluto puede fructificar después? Para responder a estas preguntas, los Sarvāstivādin afirman la existencia de tres tiempos, pasado, presente, futuro, o más exactamente, de todos los *dharma* en los tres tiempos (de aquí su nombre de «aquellos para quienes todo existe»). Cada dimensión del

tiempo es concebida (y designada) como un camino *(adhvan)* a lo largo del cual se desplazan los *dharma*, quienes —permaneciendo siempre instantáneos— tienen una naturaleza permanente. Diferentes Sarvāstivādin proponen diferentes soluciones para esta contradicción entre la instantaneidad y la permanencia, tentativas todavía rudimentarias de pensar filosóficamente el devenir. Pero es bastante difícil hoy hacerse una idea clara de las soluciones propuestas, o más bien de los términos que sirven para diferenciarlas. Por otra parte, esta noción de los tres tiempos está finalmente en competencia con la de la «posesión», este *dharma* «separado del pensamiento» del que los Sarvāstivādin continúan diciendo que es una «formación» creada por el acto en el sujeto: esta «formación» perece inmediatamente, pero para dejar el sitio a otra parecida, y así hasta la fructificación del acto. Da la impresión de que quedan yuxtapuestas en el sistema dos soluciones antagónicas del mismo problema.

Los Sautrāntika reaccionan violentamente contra lo que les parece ser la concepción de los dharmas permanentes: para ellos, que sólo consideran real lo presente, aún se reduce al instante mínimo: «el tiempo en el que el *dharma* en movimiento se desplaza la medida de un átomo»; no es necesario, por otra parte, ninguna de las falsas permanencias de los Sarvāstivādin para explicar los fenómenos empíricos. La yuxtaposición en el tiempo de los *dharma* instantáneos, de los que uno nace cuando otro muere, basta para unir entre ellos el acto y su resultado (sin que sea tampoco necesario suponer una «posesión»). Igualmente, el conocimiento no tiene necesidad de un objeto presente; es un fenómeno que se parece al objeto después del cual aparece de inmediato. No hay, pues, percepción directa; lo que se percibe es la imagen que reproduce en la conciencia el objeto ya pasado. Este abandono de la objetividad del conocimiento caracterizará a las especulaciones búdicas por oposición a las filosofías brahmánicas.

De todas maneras, Sarvāstivādin y Sautrāntika concuerdan en el hecho de que no hay *ātman*, de suyo permanente, que sea el sujeto responsable sobre el cual recaiga el resultado de los actos; el sujeto en sí no es más que una serie de estados psicológicos instantáneos, donde el dolor es dominante. Era, sin embargo, inevitable que una escuela al menos intentase restablecer una especie de «persona» o sujeto permanente, y ello en el momento mismo en el que la filosofía brahmánica en pleno impulso afirmaba unánimemente la existencia del *ātman;* es incluso probable que esta innovación de los Vātsiputrīya haya sido una de las razones determinantes de su éxito entre el siglo IV y VII de nuestra era. La «persona» *(pudgala)* es el único elemento de

lo real (*dharma*) que transmigra, y es portadora de las huellas de los actos buenos o malos que le permitirán gozar de sus frutos. Pero los Vātsiputrīya sólo han podido hacer escuela dentro del budismo; al traicionar el dogma del *nairātmya* —de la ausencia de sujeto personal— no podían sino ser rechazados por sus correligionarios (y verosímilmente absorbidos por el hinduísmo ambiente).

Las diferencias entre Sarvāstivādin, Sautrāntika y Vātsiputrīya vuelven a aparecer en la concepción que se hacen de lo «incondicionado», es decir, de lo que no es el mundo de los fenómenos. Los Sarvāstivādin aceptan como tales las dos clases de nirvāṇa: un primer estadio en el que la supresión del dolor viene del conocimiento (místico) que se tiene de las verdades búdicas y el estadio último donde hay supresión pura y simple del dolor. El nirvāṇa es una entidad real, pero no hay sujeto que entre en el nirvāṇa, puesto que no hay individualidad real. El espacio, que no es limitado por nada, forma el tercer no condicionado. Los Sautrāntika, rechazando el espacio como realidad incondicionada, tampoco conceden ninguna realidad al nirvāṇa: éste es para ellos el acceso a la inexistencia, la detención definitiva de una serie de instantes dolorosos. Finalmente, los Vātsiputrīya admiten evidentemente la entrada en el nirvāṇa de la «persona» a la cual han atribuido una existencia real.

En cuanto a la ascética moral y mística, que permite pasar del plano de los *dharma* impermanentes al nirvāṇa de donde no se vuelve, apenas puede pretender depender de una exposición filosófica. Las sectas se han contentado con sobresalir en las ideas de base, multiplicando los estadios de práctica de las virtudes y de las meditaciones y elaborando cada una su clasificación y su escala de perfección.

b) El Gran Vehículo (Mahāyāna)

α) El Mādhyamika o Śūnyavāda

Casi no se puede comprender la evolución de la filosofía búdica del Mahāyāna si no se la pone en relación con la transformación del budismo en una religión donde el piadoso devoto se sitúa al lado del monje. Comparándola, por otra parte, con la del Pequeño Vehículo, y en particular con el Sarvāstivāda, puede hacerse una idea de la atracción del medio hindú y del curioso paso de contradanza filosófico-religioso que ha derivado de ello: el Sarvāstivāda permanece fiel al espíritu de la enseñanza de Buda, al menos en lo que los autores canónicos y ab-

hidhármicos lo han comprendido, afirmando la realidad exterior a la par que su carácter instantáneo. Sin embargo, en el plano filosófico, la instantaneidad universal no es cosa fácil de pensar, y se ha visto cómo los pensadores Sarvāstivādin introducían de una manera o de otra continuidades que les permitían explicar más o menos los fenómenos. La manera en que han entendido el paso de un instante a otro sigue siendo uno de los puntos delicados: la ley de la «producción en dependencia» afirma una sola cosa: siendo aquello, esto es. Cada fenómeno instantáneo queda así planteado como efecto del precedente y causa del siguiente. Los Sarvāstivādin no han podido avanzar en la comprensión de esta causalidad, y al no poder explicarla, se han limitado a ensayos de clasificación de las diferentes clases de causas. Parece que el pensamiento búdico, si quiere seguir existiendo, se prohibe lo que no sea una yuxtaposición de instantes y, por tanto, de efectos y causas.

La introducción de los dioses brahmánicos, la coloración cada vez más devota del Mahāyāna, la irrupción de innumerables Buda y Bodhisattva en el panteón búdico frente a la llamada mística del nirvāṇa, luego, incluso, la aportación del tantrismo hindú en el culto y los métodos de concentración mental, todo esto desplaza el ángulo de investigación de los pensadores conscientes de la enseñanza de Buda. Por otra parte, esta misma enseñanza está sujeta a cambio, puesto que a los sūtra del canon pali se unen ahora los sūtra sánscritos, cuyo tenor es ya el anuncio de los grandes sistemas de pensamiento mahāyānicos; la filosofía del Gran Vehículo —y más todavía la de Nāgārjuna que la de los Vijñānavādin— se planteará menos como construcción conceptual que como una especie de catarsis mental preparatoria para el acceso al nirvāna. Pero, al mismo tiempo, se multiplican los estadios intermedios de acceso, dada la invasión de dioses y de bodhisattva sobre los que el devoto desea meditar. También, para salvaguardar el nirvāna y alejar el peligro que suponía una materia religiosa abundante, va a ser preciso vaciar toda realidad fenomenal de lo que a Buda le parecía haber dejado de ser, hacer de ello creaciones mentales o productos de la ignorancia; dicho de otra manera, será preciso transponer a doctrina filosófica la meditación del vacío ya en uso en todas las sectas. El filósofo, sin embargo, apenas tiene ilusiones y sabe que el común de los devotos rinde un culto a las divinidades sin saber lo que él hace. De ahí la división muy neta entre las verdades empíricas *(saṃvṛtisatya)* y la realidad verdadera *(paramārthasatya)*, dos registros de pensamiento de acuerdo con la categoría de las gentes a las que se dirigen. La afirmación religiosa en el plano empírico (herencia del brahmanismo) se pliega con la ne-

gación filosófica por la cual el budismo pretende permanecer él mismo, lo que permite valerse de las apariencias del *samvṛtisatya* en la ascensión hacia el *paramārthasatya*.

Nāgārjuna, el gran doctor del Mādhyamika (siglo II), así como tampoco sus discípulos (Āryadeva, Candrakīrti), no habría llegado jamás a su doctrina de la *śūnyatā* (vacuidad) —o más exactamente de la *svabhāvaśūnyatā* (vacuidad de ser propio)— si no se hubiera sentido en alguna forma solidario con la tradición upaniṣádica; ésta, en efecto, no puede pensar conjuntamente el ser y el cambio. Es, sin duda, una exigencia de la razón humana que el Ser absoluto sea inmutable y eterno y que los seres perecederos y cambiantes no sean seres con el mismo título que él. Pero la idea de que el cambio es de falso-ser (más que de no-ser) y de que no hay grado en el ser parece haber surgido directamente de la experiencia de los sannyāsin de la India, de alguna explicación que se da de ello.

Del mismo modo que ese maestro de la dialéctica que es Nāgārjuna no intenta sobresalir en los conceptos filosóficos, los Sarvāstivādin (como por otra parte los Theravādin del *Abhidhamma* pali) habían reemplazado los conceptos rudimentarios de los sūtra por las clasificaciones nuevas de los elementos de lo real. Nāgārjuna se atiene en ello a las nociones antiguas: los fenómenos forman diversas clases de «agregados» *(skandha)* que determinan «formaciones mentales» (*saṃskāra,* que son una clase de skandha) quienes a su vez hacen aparecer una conciencia individual. Está muy interesado por la noción de causalidad que los Sarvāstivādin no habían llegado a clarificar: de su análisis saldrá la idea de *svabhāvaśūnyatā* (vacuidad de ser propio). Parte de la vieja expresión de los sūtra sobre la «producción en dependencia» o «condicionada», cuya fórmula es: siendo aquello, esto es. Una cosa no nace, sino para perecer y dejar sitio a otra, pero no hay ninguna relación de causalidad propiamente dicha entre las dos. Porque una cosa transitoria no puede nacer de ella misma y no nace tampoco de la precedente, salvo si la precedente ha existido. Por eso estas cosas transitorias no son reales, y Buda no ha querido decir nunca otra cosa. La ley de la «producción en dependencia» describe la apariencia de fenómenos que son puramente ilusorios, vacíos de toda realidad. No obstante, esto no equivale a una negación pura y simple, porque no se podría negarla, sino por oposición a una cosa que exista verdaderamente; porque no hay otra que ésa, y el nirvāṇa no es ni cosa positiva ni negación; es pura y simplemente la ausencia de realidad propia de todos los fenómenos, y sería un error considerar que alguien busca acceder al nirvāṇa como a alguna cosa real. Razón por la cual la doctrina de la vacuidad

es también llamada «vía del medio» (*Mādhyamika*) porque rechaza toda afirmación y toda negación puras, pues hace de la ausencia de toda realidad propia la realidad absoluta, y la única realidad verdadera.

¿Cuál es, pues, el origen de estos torbellinos de fenómenos ilusorios? Ahí no se escapa a la necesidad de encontrar una causa y Nāgārjuna no se sustrae: es la ignorancia —*avidyā*— la causa de todo esto y quien nos sujeta a tanta falsa realidad (Śaṅkara no tendrá otra respuesta para el mismo problema). La ignorancia es el envés del nirvāṇa, es la adhesión a las cosas del *samvṛtisatya,* cuya desaparición es el nirvāṇa. Debido a esta ignorancia de los hombres, los Budas aparecen de tiempo en tiempo en el mundo, pero tanto ellos como sus palabras no tienen más realidad que el resto de los fenómenos. Puesto que la verdad es silencio absoluto.

Esta doctrina austera es de una humanidad extraordinaria en el plano ético. Cuando Nāgārjuna se dirige a los laicos (por ejemplo en su *Carta amistosa* dirigida a un príncipe), predica la dádiva, la bienaventuranza, la paciencia, pone en guardia contra los «pecados capitales» (que son ocho), enseña diferentes estados de meditación. Enseña, en suma, al laico, las reglas de conducta del religioso brahmánico y búdico. Hace uso sabiamente del samuṛtisatya y promete a su príncipe que, aun cuando no alcance el nirvāṇa, su vida virtuosa le valdrá al menos una recompensa intermedia. No hay innovación en todo esto, y se limita a hacer uso de las nociones corrientes en el budismo.

El Mādhyamika apenas tuvo eco en la India después de Candrakīrti, el autor del *Prasannapadā* (siglo VI). Quedó convertido o bien en el blanco al que apuntaban los filósofos brahmánicos o en fuente de inspiración no confesada para el Vedānta śaṅkariano.

β) El Yogācāra o Vijñānavāda

Lo que se conoce como la escuela idealista del budismo, el Vijñānavāda o doctrina del (único) pensamiento, presenta muchos estados, correspondiendo sin duda a diversos grados de evolución. Además, si la fecha en que floreció Asaṅga, uno de sus principales doctores, se fija con alguna certidumbre al comienzo del siglo IV, no sucede lo mismo con la de Aśvaghoṣa, que según Suzuki es contemporáneo de Kaniṣka (siglo I), mientras que von Glasenapp (*La Philosophie indienne,* p. 274), lo sitúa en el siglo VI, desdoblando el único Aśvaghoṣa admitido por la tradición. Aceptaremos aquí la conclusión de Suzu-

ki, en conformidad con la línea general de evolución del budismo que se intenta establecer; y nos esforzaremos en mostrar como plausible la anterioridad del Aśvaghosa en relación a la segunda fase del Vijñānavāda (*Laṅkavatārasūtra,* Asaṅga).

La doctrina del Aśvaghoṣa, tal como está expuesta en el *Śraddhotpādaśāstra,* está, como la del Nāgārjuna, impregnada de las preocupaciones místicas de su autor. Pero, con gran diferencia sobre el śūnyavāda, admite una especie de absoluto, la *tathatā* («el hecho de ser tal»), que es el aspecto real de las cosas por oposición a su aspecto empírico. Esta tathatā es el ser mismo de las cosas y Aśvaghoṣa emplea para hablar de ella expresiones muy cercanas a los monismos brahmánicos pré-śaṅkarianos; así, dice de ella que no es ni lo que es existencia, ni lo que es no-existencia, ni lo que es a la vez existencia y no-existencia, ni lo que no es a la vez existencia y no-existencia; no es ni lo que es pluralidad, ni lo que es a la vez unidad y pluralidad, ni lo que no es a la vez unidad y pluralidad. Es a la vez negativa en el aspecto de que está más allá de todo lo que está condicionado, y positiva en el sentido de que engloba todas las cosas. Es *śūnyā,* «vacío», en la medida en que está por encima de todas nuestras formulaciones y aprehensiones intelectuales, pero lo es precisamente porque es el Absoluto inmutable. Buda es llamado entonces Tathāgāta, expresión cuyo sentido es controvertido, pero que podría simplemente significar «aquel que ha llegado a ser tal, es decir, que ha llegado a la tathatā». El Absoluto se hace relativo en la *ālayavijñāna,* la «conciencia-almacén», que tiene ella misma dos posibilidades; o bien se sitúa en el plano de la ignorancia (*avidyā*), y de allí vienen todos los fenómenos psicológicos, comprendida la creencia en un mundo objetivo (que la ālayavijñāna produce a partir de huellas dejadas en él por innumerables nacimientos anteriores); o bien accede a la sabiduría que le hace comprender que estos fenómenos no son otra cosa en realidad que el Absoluto mismo, la tathatā. Pero jamás hay ruptura entre los planos; en un sentido, la ignorancia no es otra cosa que el Absoluto, en otro sentido es diferente; por eso, la tathatā resulta tan fácilmente «perfumada» por la ignorancia —es decir, afectada por los fenómenos propios de la ignorancia—; inversamente, la impregnación del avidyā por la tathatā hace posible el acceso al nirvāṇa, es decir, la cesación de la ignorancia. Esta noción de «perfumación» que esquiva las dificultades de una causalidad propiamente dicha, expresa la esencial solidaridad de los dos aspectos del ser, el empírico y el absoluto. Los fenómenos «mundanos» son en un sentido tan ilusorios para Aśvaghosa como para Nāgārjuna. Sin embargo, guardan una relación con respecto al ser hasta el pun-

to de dejarlo adivinar a veces por transparencia (en la busca del nirvāṇa).

No es ciertamente fortuito el hecho de que Aśvaghosa tome prestadas imágenes de los *Upaniṣad* y parezca tan próximo al Vedānta del primer período (véase más abajo). Los fenómenos debidos a la ignorancia son comparados —como en los *Upaniṣad*— a las olas en la superficie de la mar, que no tienen otra realidad que la mar misma, pero que parecen adquirir por un instante una especie de individualidad; o a las diversas cerámicas hechas de la misma arcilla. Del mismo modo que Buda dijo que todos los seres residen en el nirvāṇa desde toda la eternidad.

Más complejo aparece el Vijñānavāda propiamente dicho, tal como se le encuentra en el *Laṅkāvatārasūtra* y en Asaṅga; parece que esta complejidad deriva en gran parte del deseo de refutar toda acusación de colusión con el Vedānta. Lo que ya daría a entender que Aśvaghoṣa se había atraído las mismas críticas. Además, los idealistas de la segunda generación son evidentemente posteriores a Nāgārjuna, del que vuelven a tomar la argumentación sobre la no-esencialidad de los fenómenos. Aśvaghosa aplicaba el término *śūnya,* «vacío», a la tathatā para situarla más allá de toda realidad expresable, mientras que el *Laṅkāvatārasūtra,* a ejemplo de Nāgārjuna, analiza la vacuidad de los fenómenos y afina incluso sobre las diferentes clases de vacuidad. El resultado es que, tomando prestada toda su construcción, poco más o menos, a Aśvaghosa, los Vijñānavādin la devuelven, en una pirueta final, como si perteneciera al dominio de la ilusión. El ālayavijñāna no tiene por tanto ninguna relación con el Absoluto, es fuente de todas las construcciones mentales, de todas las designaciones (y todo es designación), como de todas las aplicaciones a los objetos tan ficticiamente creados; hay seis clases de conciencia que corresponden a los cinco órganos de los sentidos y al pensamiento. Esto era ya admitido en los más antiguos textos búdicos, pero los vijñānavādin les añaden una séptima conciencia que sería más fundamental y daría cuenta de la continuidad de la corriente de pensamiento. El ālayavijñāna es, pues, la octava conciencia, especie de principio espiritual que no se explica apenas, como no se le convierta en el sujeto permanente en una perspectiva rigurosamente idealista. Por otra parte, el *Laṅkāvatārasūtra* vuelve a tomar los mismos términos que Aśvaghosa, habla de un estado de tathatā que sería también una vacuidad y «el seno de Tathāgata»; este estado resulta tan indescriptible para el lenguaje como en Aśvaghoṣa; sin embargo, las oposiciones dialécticas destinadas a indicar lo que está por encima del lenguaje están

tomadas de Nāgārjuna, y no es tampoco posible, después de la crítica destructora del doctor Mādhyamika, dejar subsistir la menor sospecha de un Absoluto que sería de alguna manera una entidad positiva. Todo el edificio idealista es abolido de un solo golpe; su formulación por el lenguaje es evidentemente una pura designación, y su único objeto es hacer comprender que nada tiene esencia real, que todo conocimiento objetivo no es nada más que construcción mental. Manifiestamente, el vijñānavāda en este estadio ha tenido que sufrir los ataques de otros budistas, como lo indica netamente un pasaje del *Laṅkāvatārasūtra*: «¿Cómo podéis decir que vuestra doctrina del 'seno de Tathāgata' no es la misma que la doctrina del ātman de las otras escuelas de filósofos, puesto que estas herejías también consideran al ātman como eterno, agente, no cualificado, y omnipresente e inmutable?» A lo que Buda responde: «Nuestra doctrina no es parecida a la de los heréticos, pero ya que la enseñanza que considera que no hay en ninguna parte ātman habría asustado a los discípulos, yo digo que todas las cosas son en realidad 'el seno de Tathāgata». Este no podría ser considerado como un ātman. Así como de un trozo de arcilla se pueden hacer varios objetos, igualmente la no-esencialidad de todos los fenómenos y la ausencia en ellos de todos los caracteres que se les atribuyen es lo que aquí se describe como «el seno de Tathāgata» o como la ausencia de ātman. La explicación del «seno de Tathāgata» como verdad última se da para atraer a los herejes que están inclinados a creer en la doctrina del ātman (ātman es aquí a la vez el ser de las personas y la cosa en sí).

La tathatā ya no es aquí un más allá de los fenómenos, porque no hay un más allá de los fenómenos. Las negaciones de Aśvaghoṣa se duplicaban de afirmaciones contradictorias para hacer tomar indirectamente el carácter positivo de lo Absoluto. Aquí, el juego dialéctico se prosigue hasta el fondo para que nada quede del edificio: pues este edificio había sido construído para dar cuenta de los fenómenos que sólo son lo que cada conciencia les hace ser, y el filósofo vijñānavādin está él también a la búsqueda de la causa de estos fenómenos que no son nada en sí mismos. En Aśvaghoṣa, el esquema causal es bastante claro en la medida en que la tathatā es una especie de Absoluto que presta a los fenómenos su apariencia de ser. En el vijñānavadā postnāgārjuniano, la causalidad de Nāgārjuna (por la ignorancia pura y simple, sin soporte en el ser) se superpone a la de Aśvaghosa y la anula. El budismo del Gran Vehículo, para salvarse del peligro brahmánico, insiste cada vez más sobre esta extraña fecundidad de la māyā, de la magia cós-

mica e individual que, sin fundamento ontológico real, crea desde toda la eternidad mundos de apariencias: magia, porque crea a la manera de un ilusionista; ignorancia, porque oculta la verdad de las cosas; es la misma māyā que se encontrará en Śaṅkara y probablemente no antes de él en el Vedānta, separada de toda relación con el Ser, aunque el filósofo brahmánico reconozca un Ser absoluto.

Sin embargo, aún se puede decir del Vijñānavāda que está más preocupado de la realización mística que de la construcción conceptual. La obra de Asaṅga constituye un testimonio particularmente probante de ello, y es el recurso a prácticas yógicas de concentración mental para llegar al nirvāṇa lo que ha valido a esta escuela el otro nombre de Yogācāra («prácticas yógicas»).

Los Vijñānavādin y los Sautrāntika tendrán, a partir de Diṅnāga, una descendencia común: los Sautrāntika, al afirmar que nuestra conciencia infiere las cosas percibidas por los sentidos, pero no las percibe debido a la instantaneidad de los fenómenos, encontrarán un eco directo de su doctrina en los grandes lógicos budistas. En cuanto a los Vijñānavādin, proporcionarán a los mismos lógicos la idea de que todo contenido intelectual del pensamiento no es más que construcción mental, liberada de toda ligazón con lo real.

Se puede apreciar de qué clase es el desafío que el budismo lanza al brahmanismo y sobre qué terreno se situará la lucha; el punto de partida, la alegación de una revelación religiosa particular, va a quedar superado rápidamente. Lo que los brahmanes deben defender es no sólo la validez de sus Escrituras, sino también una visión del mundo que no está sin duda enteramente implicada, pero que el budismo le obliga a precisar. Esta visión del mundo antagónica lo será evidentemente bajo el doble signo de la afirmación de un Ser o seres dotados de permanencia y de la objetividad del conocimiento, fruto de la solidez de la sociedad de castas y de las normas ortodoxas. Estos dos postulados dejan todavía el campo libre a una gran variedad de filosofías, aun teniendo en cuenta la dificultad en que se mueve el indio para pensar grados del ser.

a) La Mīmāṃsā

Es ésta la reacción brahmánica y secular personificada. Indudablemente, esta escuela de exégesis no sentiría inquietud por fundar su ciencia de los textos sobre principios filosóficos si la misma validez de los textos revelados no hubiera sido fuertemente impugnada; por lo tanto, no asombra que el primer gran texto mīmāṃsista que nos ha sido conservado después de los sūtra, el *Comentario* de Śabarasvāmin, no busque apenas polémica con otros filósofos brahmánicos mientras que hace alusión a las doctrinas búdicas ya conocidas en su tiempo. Pertenece ciertamente a ese siglo v en el que la actividad filosófica india ha sido tan intensa. De lo que conoce y de lo que ignora, se puede inferir que es o contemporáneo o inmediatamente posterior a Vasubandhu, anterior a Bhartṛhari, el filósofo de la gramática, y a Vātsyāyana, el autor del *Comentario* sobre los *Nyāyasūtra*.

La parte propiamente filosófica del *Comentario* de Śabara es extremadamente reducida comparada con la exposición de las reglas de interpretación de los textos védicos. Por esa razón, no se acude habitualmente, para el conocimiento de la Mīmāṃsā, más que a los textos posteriores, en los que la parte filosófica ha sido desarrollada por él mismo bajo la presión de los ataques cerrados del adversario. Sin embargo, desde la época de Śabara quedaron fijadas las posiciones esenciales del sistema.

El objeto propio de la Mīmāṃsā es el conocimiento del *dharma,* es decir, los deberes rituales de los hombres de casta tal como están prescritos en los *Brāhmaṇa.* Notemos que el dharma en sí no es objeto de examen crítico. Hay un dharma para cada hombre, o más bien para cada casta, y no puede dejar de haberlo. Es decir, que por encima del mundo visible hay un mundo de fuerzas invisibles que gobierna la suerte de los hombres, pero que los hombres pueden también en un sentido gobernar. La Mīmāṃsā, que conocía los *Upaniṣad* y los cita por necesidad para probar la existencia del ātman, rechaza sin embargo la idea de los renacimientos sucesivos y de la liberación que le es correlativa (único *darśana* que permanece «védico» en esto). El dharma tiene por única finalidad asegurar a los hombres (de casta elevada), por una actividad ritual y sacrificial bien reglamentada, la prosperidad en esta vida y el cielo des-

pués de la muerte. Es, pues, un objeto de conocimiento de naturaleza particular: un objeto real que existe ya, da motivo, por contacto, a un conocimiento perceptivo, pero el dharma, que dicta lo que se debe hacer, no es una cosa actualmente existente o que pueda incluso ser un día considerada como existente. Es esencialmente la ley del devenir considerada únicamente bajo su aspecto de futuro. Por naturaleza, no puede dispensar de la percepción. Pero es preciso añadir inmediatamente que esto entraña la incapacidad de muchos otros *pramāṇa* (medios de conocimiento directo) para conocer el dharma: la inferencia, la comparación, la presunción (que es también un medio de conocimiento directo) requieren todos un punto de partida perceptivo.

Queda, pues, como única fuente posible de conocimiento del dharma el conjunto de los textos sagrados con sus mandamientos precisos: «el que quiera obtener tal cosa debe hacer esto». Pero la validez de estos textos no puede probarse nada más que por la experiencia; incluso si se busca una ventaja terrenal rápida, el fracaso del sacrificio puede ser debido a un error de ejecución. Si la enseñanza sagrada ha de tener algún valor, lo tendrá sólo *a priori*, porque es indemostrable. Ahí es donde el razonamiento del mīmāṃsista es profundamente indio y corre el riesgo de desorientar a un espíritu occidental: Śabara no pide «creer», tener «fe» en la Escritura, es decir, adherirse a su contenido de manera distinta a como uno se adheriría a un dato perceptivo o racional. Plantea que todos los medios de conocimiento válido reconocidos son válidos *a priori*. Si no son válidos *a priori*, no lo son de ninguna manera y no podemos saber nada (quedando sobreentendido que esto es imposible). Si, pues, se conoce una cosa por percepción, se debe juzgar que se conoce la cosa tal cual es. De la misma manera, los textos védicos nos dan el conocimiento del dharma tal como debe ser realizado (lo que es su manera de ser).

Pero esto lleva a nuestro filósofo muy lejos; es preciso explicar ahora por qué hay errores de percepción y cómo el conocimiento escriturario está a salvo de tales errores; las ilusiones de los sentidos son siempre debidas a alguna deficiencia en los factores de la percepción: mala luz, posición del objeto, defecto del órgano sensorial. La percepción errónea no tiene nada en sí misma que traicione su carácter, y es preciso una percepción ulterior que la contradiga para advertir su falsedad. Esta experimentación es imposible cuando se trata de la Escritura. Sólo hay una manera de salvarla de toda sospecha de error: suprimir las posibilidades de deficiencia. Es lo que la Mīmāṃsā pretende cuando afirma que los *Veda* no han sido

compuestos ni por hombres ni por dioses (los dioses védicos no eran personajes muy importantes ni muy superiores en potencia a los hombres). El conjunto de la Escritura (el término de Escritura es el más impropio que pueda haber para traducir el término indio *śruti,* pero ¿cómo designar en Occidente de otra manera un cuerpo de textos revelados?), el conjunto de la Escritura es, pues, el resultado de una auto-revelación del dharma a los hombres; lo que tiene por efecto eliminar los errores de percepción de quienes darían testimonio de cuanto han visto si tales textos tuviesen autores. El filósofo afirma el carácter intemporal de esta revelación, única concepción posible en concordancia con la de un dharma intemporal y rigiendo las acciones de una humanidad que existe desde la eternidad. Esto supone que los «videntes», a quienes la tradición atribuye poderes de visión extraordinarios y que hace responsables de la revelación a los hombres de lo invisible, no sean tan potentes para el Mīmāṃsaka. De hecho, sólo les reconoce superioridad en la recitación, mediante la cual han salvado los textos que ellos mismos habían recibido de sus maestros. La transmisión de maestro a discípulo sin comienzo y sustituida por la «visión» no es otra cosa que la función docente del brahman transportada al plano filosófico. Esta concepción de los clérigos implica al mismo tiempo la negación del sentido literal de todos los mitos suministrados por la tradición. Sin embargo, la ausencia de autor en los *Veda* está probada simplemente por el hecho de que no se conserva ningún recuerdo del personaje.

Estamos, pues, en presencia de un conjunto de textos que son una especie de complemento inteligible (o más bien audible) del dharma inaccesible. Esto supone, evidentemente, que la lengua de estos textos, el sánscrito, sea la expresión natural de las cosas, y es por lo que hoy todavía se encuentran en la India buenas razones para afirmar que el sánscrito es la madre de todas las lenguas; si, en efecto, no había una relación natural, innata, entre cada cosa y la palabra que la designa, la autoridad de los *Veda* no podría ser absoluta, porque habría aun allí una posibilidad de error en la expresión del dharma. Pero para que esta lengua «natural» sea comprensible, es preciso que sea hablada por los hombres desde la eternidad, o por una fracción privilegiada de la humanidad. De ahí la importancia de las especulaciones sobre el lenguaje, que conocerán después un gran desarrollo, y su relación estrecha con las diversas concepciones de lo real. Śabara ve ya los problemas esenciales y busca su solución en una dirección de la que la Mīmāṃsā no se desviará.

¿Cómo puede haber una relación permanente entre la pala-

bra y la cosa cuando la cosa es perecedera? Es que la cosa individual contiene en ella, además de sus caracteres estrictamente individuales, un aspecto por el cual es la misma que otras, y que permite su designación por una palabra que se aplicará también a las otras. La «estructura específica» es lo que está expresado por la palabra, y el Mīmāṃsaka sólo puede afirmar, de acuerdo con sus premisas, la eternidad de esta «estructura» y su carácter objetivo: es del todo inherente a cada individuo, y el lenguaje que la expresa no hace más que traducir una realidad directamente percibida. Se recuerda que los Sarvāstivādin hacían también de la «participación» una realidad objetiva, ni material ni mental. Los Mīmāṃsaka no precisan qué clase de realidad atribuyen a la «estructura específica» (que llegará a ser la «clase» o el «género» después de Śabara, pero quedará ligada a la «cosa» material y provista de formas perceptibles). No son tampoco explícitos en cuanto a la realidad que atribuyen a la palabra eterna. Se puede ver, sin embargo, que la palabra en sí misma no representa una realidad nueva. Está compuesta de letras y es la disposición diferente de las *letras la que da las diferentes palabras; sólo, pues, las letras* son elementos de lo real. No se puede comprender lo que esto significa si no se precisa que las letras son siempre, para el Mīmāṃsaka, los sonidos que representan las letras y nunca las letras escritas; así se puede concebir una permanencia de los sonidos en su substrato, el éter, pero no se puede concebir una permanencia de la palabra que está ligada a un orden de sucesión temporal de las letras y por tanto a su audición. Este aspecto del problema del lenguaje se precisará ulteriormente, cuando el filósofo de la gramática, Bhartṛhari, desarrolle su concepción de la realidad verdadera de las palabras y de la frase.

No hay, pues, nada en el conocimiento humano que sea totalmente objetivo, nada que revele una actividad propiamente mental del hombre. No hay universo conceptual. Por esto se llega muy naturalmente a la idea de que todo lo que es cognoscible es ya conocido. Por esta razón también la inferencia no aparece más que como un auxiliar de la percepción, el medio de extender su conocimiento a alguna cosa que existe, pero que no es actualmente perceptible; una causa (invisible) es inferida de un efecto visible y que se ha percibido ya en otra parte en relación con su causa; viceversa, un efecto es inferido de su causa porque se han percibido ya los dos y su relación. O bien se infiere la propiedad de una cosa de su relación —que se ha percibido ya en otra cosa— con otra propiedad actualmente percibida de la cosa en cuestión; así, se infiere el movimiento del sol, primeramente, del hecho observado de que el

cambio de lugar de un hombre está ligado a un movimiento de su parte; en segundo lugar, del hecho de que el sol cambia también de lugar. Esta última forma de inferencia llegará a ser la más importante.

Nada asombroso tampoco lo que Śabara afirma —contra los budistas del Gran Vehículo que refuta explícitamente— de que el intelecto (*buddhi*) es «sin forma», es decir, que no contiene las imágenes de los objetos, quedando éstos puramente exteriores. Todo conocimiento está concebido como un acto instantáneo de contacto con el objeto por intermedio del órgano mental (*manas*), especie de *sensus communis* que centraliza los datos de los sentidos.

Es probable que, sin el estímulo del budismo, la Mīmāṃsā no se hubiera tomado el trabajo de encontrar un fundamento distinto del escriturario al ātman, al en sí permanente del individuo: el ātman está suficientemente acreditado en los textos revelados para que la retribución de los actos sacrificiales a largo plazo sea posible e inteligible. Pero el budismo no es un enemigo del ātman, un defensor resuelto del *nāirātmya* (literalmente: ausencia de ātman, pero el Gran Vehículo extiende este término a la no esencialidad de las cosas exteriores). También la Mīmāṃsā afirma que el ātman es directamente perceptible cada vez que se emplea la palabra «je»: consecuencia directa de su teoría del lenguaje, de una parte, y de su concepción del intelecto como acto instantáneo que no puede dar cuenta a sólo él de la permanencia de sí, por otra parte. La palabra «je» debe expresar una cosa real y dotada de permanencia, que no puede ser nada más que el ātman de los textos sagrados. La revelación y la percepción se refuerzan así mutuamente, evidenciando la unidad del ámbito de los dos pilares del conocimiento; no hay dos mundos yuxtapuestos o jerarquizados en el ser; sólo hay uno, para el que disponemos de dos medios de conocimiento, según sea visible o no: la percepción y la revelación.

b) El Vedānta

Los *Vedāntasūtra*, compuestos por Bādarāyaṇa, parecen ser contemporáneos de los *Mīmāṃsāsūtra* de Jaimini. Pero su desarrollo, en los primeros siglos de nuestra era, nos es apenas accesible, salvo por algunas citas dispares en textos del Vedānta ulterior, que se refieren por otra parte más bien a comentarios vedánticos sobre los *Upaniṣad* que a comentarios sobre los *sūtra*. Pero todas estas obras presentan un rasgo común: no han llegado a nosotros. Uno de los primeros comentaristas, si no el

primero, Bodhāyana o Upavarṣa, escribiría también un comentario, igualmente perdido, sobre los *Mīmāṃsāsūtra,* lo que mostraría desde el comienzo la solidaridad entre los dos sistemas. Otros nombres surgen, al azar, de los textos posteriores: Bhartṛprapañca, Dramiḍācārya, cuyos comentarios sobre los *Upaniṣad* debían normalmente hacer uso de las reglas de interpretación establecidas por la Mīmāṃsā.

Es evidente que la desaparición de tantos comentarios es debida al triunfo ulterior del Vedānta de Śaṅkara: es él —o más bien su reflejo un poco deformado en la obra de sus discípulos— quien hoy representa la filosofía vedāntica, por no decir toda la filosofía india. Gauḍapāda (que es, sin duda, del siglo VI) debe la conservación de su obra hasta nuestros días sólo a su relación real o supuesta con Śaṅkara: sería el maestro del maestro de éste. Todos los demás han quedado totalmente eclipsados: aun cuando su tendencia filosófica haya existido al margen de Śaṅkara, sólo ha podido establecerse por relación a este último, si bien los primeros representantes han perdido todo interés por ello.

Se sabe lo suficiente, sin embargo, para afirmar que el Vedānta pre-śaṅkariano, comenzando por el de los *sūtra,* no es del mismo tipo que el *advaita* (no dualismo) śaṅkariano. Mientras que este último, sacando las consecuencias de la dialéctica nāgārjuniana, separará a su Absoluto de toda relación ontológica con el mundo fenoménico, los primeros Vedāntin, al contrario, permanecen más cerca de los *Upaniṣad,* manteniendo entre ellos una relación de *bhedābheda,* de diferencia e identidad a la vez. Tal relación sitúa el *ātman-brahman* (el Absoluto de los *Upaniṣad*) por encima de todos los fenómenos, pero al mismo tiempo ve todavía en estos fenómenos una especie de manifestación de lo Absoluto. El mundo empírico no tiene realidad propia, ser independiente, pero está fundado en el Ser, quien le despliega, por sus diversos poderes, como divirtiéndose en ello. La idea es muy próxima a la del budismo de Aśvagoṣa, pero es este último quien ha debido inspirarse del Vedānta, más que a la inversa, porque los *sūtra* de Bādarāyaṇa le son anteriores.

De los *sūtra* se puede igualmente sacar una conclusión de la causalidad que Śaṅkara no retendrá tal cual es enunciada allí, sino que al contrario parece próxima de la que elaborará el Sāṃkhya: no se puede explicar la producción de un efecto a partir de una causa a menos de presuponer que el efecto preexiste en la causa. En el contexto vedāntico, esto permite remontarse de efecto a causa hasta la causa última, que es Brahman, y que contiene en ella la totalidad de los efectos, a saber, el universo Śaṅkara se verá mal para desembarazarse de esta idea de Brah-

man como causa del universo que le imponen los *Vedāntasūtra*, pero será sin duda el primer filósofo brahmánico en rechazarla. El Brahman causa del universo es la única explicación que proporcionan los Vedāntin hasta él, sobre la diversidad del mundo fenoménico. Al hacerlo así, se oponen radicalmente al budismo, cuya tendencia es separar los fenómenos de toda raíz en el ser (o el Ser), y continúan la tradición de los *Upaniṣad* antiguos, tanto como la de la *Bhagavadgītā* (canto XI: Dios es el universo) y de los *Purāṇa* (relatos míticos elaborados en torno a los cultos teístas, especialmente el de Viṣṇu). También deben aceptar la epistemología de los Mīmāṃsaka sin restricción; se apoyan sin reserva sobre una revelación considerada como única fuente de conocimiento de lo invisible, por tanto de Brahman, mientras que la percepción es la fuente de todo conocimiento del mundo fenoménico.

¿Hay razón para afirmar (con S. N. Dasgupta) que los primeros Vedāntin eran partidarios de lo que se llamará más tarde *jñanakarmasamuccaya*, la práctica conjugada de la meditación para alcanzar el conocimiento de lo Absoluto y de los ritos sacrificiales? Es más de lo que se sabe, ciertamente, pero es probable también que una idea tal no haya nacido bajo su forma precisa sino como reacción a la filosofía de Śaṅkara, este partidario del *sannyāsa* enemigo de los ritos. Verosímilmente, los primeros filósofos vedāntin no han tenido una conciencia tan clara de las implicaciones prácticas de su doctrina, y no disponemos de información suficiente para responder a la cuestión.

c) La filosofía de la Gramática

Esta disciplina merece ser tratada, en todos los aspectos, con la Mīmāṃsā, por una parte, y el Vedānta por otra; como la primera, ha desarrollado una filosofía del lenguaje que obligará además a los filósofos posteriores de la Mīmāṃsā a precisar sus posiciones epistemológicas y ontológicas; al mismo tiempo, tanto los gramáticos como los Vedāntin plantean un Absoluto, un Brahman, que se distingue del de los Vedāntin en cuanto que es un Śabdabrahman, un Brahman-Palabra (o incluso un Brahman-Sonido).

De hecho, la filosofía de la gramática propiamente dicha es, ante todo, obra de Bhartṛhari, a quien se ha situado durante mucho tiempo en el siglo VII, dando crédito a un testimonio chino, pero acaso sea preciso situarlo en el siglo V, entre Śabara y Diṅnāga. El esfuerzo extraordinario llevado a cabo por este hombre es típicamente indio: se apoya en una escuela de gra-

mática sánscrita, la de Pāṇini y Patañjali, de la que lo menos que se puede decir es que no ha intentado desarrollar su disciplina en filosofía (salvo tal vez en un texto anterior al *Mahābhāṣya* de Patañjali que no nos ha llegado). Deduce de ella toda una filosofía gracias a una interpretación de las teorías preferentemente gramaticales. Es verdad que la escuela pāṇiniana, como la Mīmāṃsā, tiene en principio una finalidad religiosa: la conservación de la lengua de los textos sagrados y que se apoya —al menos desde Kātyāyana (entre Pāṇini y Patañjali), este último pertenece sin duda al siglo I a. d. C.— en la noción de una relación establecida desde siempre entre las palabras y su sentido. Es preciso colocar como telón de fondo todas las concepciones de la Mīmāṃsā sobre los textos védicos para comprender la afirmación de Patañjali de que se adquiere mérito utilizando palabras correctas, y que, al contrario, la incorrección gramatical entraña una falta (más exactamente un demérito, un castigo). Esta noción de mérito y de demérito *(dharma* y *adharma)* se aplica en principio a la recitación de los textos sagrados, que debe ser impecable en todas las circunstancias para producir el efecto que se espera de ella, y luego a la lengua profana, donde el sánscrito, una vez más, se considera como una especie de expresión «natural» de las cosas.

Después de Diṅnāga, la acusación de budismo o de simpatizar con él pesará más de una vez sobre los filósofos brahmánicos (Prabhākara, Śaṅkara mismo); pero antes de él tal vez ha sido Bhartṛhari el único filósofo brahmánico que ha sido acusado de budismo y tratado como budista, aun sin tener en cuenta el testimonio del chino I-tsing, que hace de él un budista. Ahora bien, el filósofo del Śabdabrahman no sabría ser budista, porque la manera en que concibe la relación de su Absoluto con el mundo fenomenal es exactamente la de los Vedāntin contemporáneos: el mundo es una manifestación de lo Absoluto, quien en sí mismo es totalmente indiferenciado y no accesible a un conocimiento discursivo. Además, en el plano empírico se afirma la existencia de las cosas reales y el lenguaje habla de estas cosas reales: las palabras son la expresión de las cosas.

Sin embargo, Bhartṛhari pretende sacar del *Bhāṣya* de Patañjali una idea completamente nueva en el brahmanismo, procedente, sin duda, del budismo, y que no se expandirá apenas más allá de la escuela gramatical (salvo tal vez en el sistema del Yoga): entre el mundo de las cosas reales y el intelecto humano que las conoce coloca una realidad lingüística intermediaria: aquí y allá, en su *Vākyapadīya* retorna la idea de un «objeto mental» *(baudhārta)* que sería en suma el equivalente de nuestro «concepto» y el eco del *vikalpa* —construcción mental— bú-

dico. Notemos que en sánscrito el término *artha,* en relación con una palabra, designa a la vez, e indistintamente, el sentido de la palabra y el objeto denotado por la palabra (en otros contextos significa también el fin). Es por lo que la Mīmāṃsā expresa probablemente una intuición brahmánica muy profunda al identificar constantemente el objeto concreto, la cosa y el sentido de la palabra, en beneficio de la cosa; mientras que, por el contrario, el budismo hace lógicamente la misma identificación, pero en beneficio del sentido, que deviene pura «construcción mental». Bhartṛhari, arrastrado por su reflexión sobre el lenguaje y la manera en la que debe despegarse de las cosas para hablar de ello, se ve obligado a adoptar la idea budista (del Gran Vehículo) de que el lenguaje no se refiere forzosamente a la existencia actual de las cosas y que, por consiguiente, lo que expresa no es un simple complemento de las cosas. Parece que, acosado por este descubrimiento de lo que llamaríamos el universo del discurso y la necesidad de salvaguardar la objetividad del conocimiento, no consiguió separar los dos planos e intentó siempre explicar uno en función del otro (y en esto no es budista). Hay, por ejemplo, dos explicaciones contradictorias de una expresión como «un retoño nace»: ¿cómo se puede utilizar la palabra «retoño» antes del nacimiento del retoño para hacer de él el agente de este nacimiento? Y si el retoño existe ya, ¿en qué sentido se puede decir que nace? Ora la respuesta es que hay «una existencia mental» del retoño que es independiente de todo retoño concreto actual, y no es otra que el hecho de existir en general, objeto permanente del pensamiento; ora, por el contrario, lo que es mental es nuestra idea de que el retoño no existe todavía, cuando en realidad preexiste en sus causas. El verbo «nacer» no designa en realidad nada más que un cierto proceso, un cambio en el retoño. Esta teoría de la causalidad que se ha percibido ya en el Vedānta pre-śaṅkariano es perfectamente anti-búdica. Bhartṛhari tiene ciertamente algo que ver en ello porque la formula muchas veces bajo diversos ángulos.

Tal vez esta dificultad significa que no hay que detenerse en similitudes aparentes. Se ha querido ver, en particular en Bhartṛhari, una prefiguración de las teorías lingüísticas contemporáneas, *lo que no deja de ser, por lo menos, aventurado. Ante todo,* hay que precisar la expresión misma de «objeto mental» para evitar toda confusión; es probable que en ningún momento Bhartṛhari lo entienda como una realidad mental, como un puro objeto de pensamiento. Lo opone mucho al *bāhyārtha,* al objeto exterior real, pero no hace de ello un «objeto interior», un concepto. El objeto del intelecto debe ser considerado paralelamen-

te al objeto de los sentidos. La *buddhi* (el intelecto) lo percibe totalmente, como los órganos sensoriales externos perciben objetos exteriores. Es todavía una realidad objetiva particular que sólo se puede comprender en relación con la teoría de la expresión lingüística de Bhartṛhari. Este, en efecto, contrariamente a la Mīmāṃsā, pero hasta cierto punto de acuerdo con los Sarvāstivādin, piensa que no son las letras quienes constituyen el material lingüístico real: son las palabras y aún más las frases, porque son el sostén de las significaciones. Evitemos aún el ver aquí la anticipación de una teoría moderna del lenguaje. Bhartṛhari no se inquieta en modo alguno por saber si fenomenológicamente pensamos significaciones globales antes de expresarlas analíticamente, sino en comprender qué realidad objetiva tenemos que expresar y cómo está constituido nuestro lenguaje para expresarla. También, a fin de dar cuenta de la libertad de expresión lingüística con relación a lo real *actualmente* percibido, confiere una realidad aparte al material sonoro, palabras y frases. Los Sarvāstivādin habían hecho palabras y frases de entidades que no eran sonidos y que no eran duraderas. Para Bhartṛhari, por el contrario, las palabras y las frases son entidades sonoras permanentes. Son sonidos eternos que residen en el pensamiento, inaudibles *en estado ordinario*, pero que se manifiestan con ocasión de los fenómenos concretos emitidos por la voz y recibidos por el oído. A pesar de todo, no se puede dejar de ver en *estas entidades sonoras* —llamadas *sphoṭa*— la réplica brahmánica a las «formaciones separadas del pensamiento», que son las palabras y las frases para los Sarvāstivādin. Y este mundo sonoro, portador de significaciones, está en relación directa con la otra realidad. Si la frase tiene más realidad que la palabra es porque en la realidad no se encuentran cosas aisladas, porque todo está ligado. La relación sintáctica de la frase imita el análisis que hace la percepción, pero el sphoṭa de la frase es indiviso, como la realidad verdadera de las cosas que escapa a la percepción sensible. Por otra parte, es preciso igualmente identificar el sphoṭa y su significación que aparecen diferentes para la percepción ordinaria. Si el sphoṭa y su sentido (mental o exterior) no fueran en realidad idénticos, la entidad sonora no podría expresar un sentido. No se puede impedir el evocar aquí el platonismo; pero Bhartṛhari, en lugar de dar una realidad objetiva a las ideas en sí, se la otorga al lenguaje en tanto que material sonoro y expresivo.

Así, el «objeto mental» es el objeto que tiene por soporte concreto el sphoṭa y que percibe el intelecto, exactamente como el objeto exterior debe de ser una cosa real que entra en contacto con los sentidos. El paralelismo no es, por otra parte, per-

fecto. No es seguro, estrictamente hablando, que sea el sentido quien es percibido por el intelecto; tal vez es más bien el sphoṭa mismo quien, una vez que es percibido por el intelecto (con la ayuda de los fenómenos concretos percibidos por el oído), hace conocer el sentido en virtud de una relación de conveniencia natural entre ellos. Quien percibe el sphoṭa conoce inmediatamente su sentido. Además, podría ser que el objeto real fuese de hecho el único objeto en relación natural con la palabra, mientras que el objeto mental sólo intervendría para explicar las posibilidades del lenguaje.

Es preciso examinar aún otro aspecto de la filosofía, extremadamente compleja, de Bhartṛhari (compleja y continuamente ligada a consideraciones puramente gramaticales) para proyectar sobre esta teoría del lenguaje como realidad sonora eterna una luz suplementaria: Bhartṛhari profesa un monismo, como se ha dicho, donde los fenómenos se *manifiestan a partir* del Absoluto mismo. Este último, perfectamente inmutable e indiferenciado, por encima de todo lenguaje discursivo, es concebido como un Brahman-Palabra dotado de poderes que alternativamente manifiestan y reabsorben el universo de los nombres y de las formas. El proceso de manifestación es concebido como una diferenciación progresiva de lo Absoluto, donde las formas concretas aparecen en última instancia (es decir, parece que a partir de sus nombres). El papel esencial lo juega el tiempo, uno de los «poderes» del Absoluto. Todo sucede como si todo el universo de los nombres y de las formas estuviera ya en estado latente y se manifestara progresivamente por el tiempo gracias a un juego perpetuo de obstrucciones y de paso libre. Los nombres y las formas concretas no tienen otra realidad que la del Absoluto; también, cuanto más se acerca uno a las formas indiferenciadas, más próximo se está a la forma verdadera del ser. El sphoṭa de la frase es, por tanto, más «verdadero» que el sphoṭa de la palabra. Contrariamente a una interpretación admitida, no parece que vaya a superar el plano del sphoṭa de la frase. A su nivel se tiene la intuición *(pratibhā)* del sentido; únicamente los comentarios ulteriores intentan sacar de una obra ya difícil una doctrina mística y yóguica de ascensión hacia lo Absoluto-Palabra. Parece cierto que existió una doctrina análoga en la época de Bhartṛhari, pero nuestro filósofo ha querido más bien servirse de las nociones místicas secularizándolas. La intuición de la frase constituye el único acceso posible al Absoluto y, por otra parte, el único útil al hombre.

El descubrimiento de un mundo de significaciones, aparte de la realidad empírica, es integrado en una visión brahmánica de

las cosas. En el plano epistemológico se conserva el edificio con los dos pilares que caracterizan desde el comienzo el pensamiento brahmánico: la percepción se ordena al conocimiento de las cosas actuales; el lenguaje es lo que permite superar el dato inmediato. Pero esto no es posible sino por una especie de desdoblamiento del ser. Los «nombres» tienen tanta realidad objetiva como las «formas», y el Absoluto es indivisiblemente Ser-Sonido. A pesar de las afirmaciones repetidas de Bhartṛhari de que el objeto de la palabra es un objeto mental, el conocimiento sólo es para él un reflejo de la realidad. También debe reconocer que no hay pensamiento sin lenguaje, o más bien que todo pensamiento es lenguaje. El lenguaje es una realidad que pone a nuestra disposición, en cada instante, la totalidad de lo real. Por ello se puede decir indiferentemente que las cosas no actualmente presentes tienen una existencia «mental», o bien que la inexistencia de estas mismas cosas antes de su aparición sensible es «mental». Nada pasa en realidad, ni en el mundo de los fenómenos ni en el del lenguaje. Su correspondencia es intemporal y está fundada en el Ser; su falta de sincronización no es más que aparente, juego del tiempo en la superficie del Ser.

Esta construcción tiene el mérito de hacer explicable el proceso de revelación de los textos védicos que tan oscuro queda en la Mīmāṃsā: la historia del universo es una repetición indefinida del desplazamiento de los nombres-y-formas y de reabsorción en Śabdabrahman. Hay, pues, también en cierto estadio de desarrollo una revelación de la ciencia sagrada que se repite cada vez. Bien entendido, los *Veda* son independientes de un autor tanto para Bhartṛhari como para Śabara; sin embargo, la revelación propiamente dicha, la visión que tienen los «videntes», personajes dotados de una potencia intuitiva sobrehumana, *no tiene por objeto* los *textos mismos*, tal como los conocemos; penetra la realidad mucho más allá del plano empírico, donde las palabras ya no son separadas de sus objetos, donde toda la realidad significativa para el hombre puede ser percibida en una *intuición. Los textos mismos son la acuñación en el plano* empírico de esta intuición que trasciende tanto el tiempo como la realidad discreta y el lenguaje discursivo. Se hacen necesarios por la flaqueza del común de los mortales, que sólo saben percibir la realidad de manera mediata. Por oposición, se dice de los «videntes» que perciben directamente el dharma, término que es preciso entender aquí en su sentido más amplio: la ley del universo y también la realidad misma, de donde se derivan los deberes religiosos de los hombres. Esta concepción de la re-

velación no es, por otra parte, una invención de Bhartṛhari, puesto que se la encuentra ya en el *Nirukta* de Yāska (entre Pāṇini y Patañjali), pero Bhartṛhari le da expresión filosófica.

d) El Vaiśeṣika

Los *sūtra* del Vaiśeṣika son probablemente tan antiguos como los de la Mīmāṃsā, porque ignoran el budismo del Gran Vehículo; su clasificación de los elementos de lo real en categorías no debe por lo demás nada a las enumeraciones de los dharma del Pequeño Vehículo. En cuanto al *Comentario* de Praśastapāda, que se presenta como un texto continuado y bastante libre con respecto a los *sūtra,* data sin duda del fin de nuestro período y puede ser incluso del siglo VI. Hay entre el Vaiśesika y el Nyāya (la escuela de Lógica) una relación bastante análoga a la que existe entre el Vedānta y la Mīmāṃsā: sobre la Mīmāṃsā, filosofía esencialmente secular que se preocupa sobre todo de la epistemología para asegurar los fundamentos de su concepción del universo, se apoya el Vedānta, doctrina de salvación que, para enseñar la liberación, ha de precisar sobre todo su ontología. Por eso mismo, el Vaiśeṣika, filosofía principalmente orientada hacia la liberación, elabora una ontología que el Nyāya, más secular en sus preocupaciones, puede aceptar en bloque y a quien puede aportar el sostén de su epistemología.

Los átomos, eternos, son el tejido de las cosas; son de forma redondeada, pero se diferencian entre sí para proporcionar los cuatro elementos: tierra, agua, fuego, aire (el éter no es atómico) y para distinguirse de otra manera que por el nombre. Puesto que son átomos, no se puede atribuir esta diferenciación a una composición diferente, se contenta con decirnos que poseen una particularidad —*viśeṣa*— inexplicable en cuanto última (de donde vendrá el nombre de Vaiśeṣika). Los átomos son imperceptibles y sólo sus agregados son perceptibles y están provistos de cualidades sensibles. En cuanto a la realidad en su conjunto, se puede dividir en seis categorías que la agotarán enteramente: substancia, calidad, acción, género, particularidad, relación de inherencia. La tentación de comparar estas categorías con las de Aristóteles es grande (mientras que, por ejemplo, la comparación con las de Sāṃkhya es imposible), y nada mejor que hacerlo con los términos mismos de un historiador de la filosofía, Y. V. Athalye, editor del *Tarkasaṅgraha* («Bombay Sanskrit Series», p. 74): «La clasificación de Aristóteles es, principalmente, lógica, mientras que la de Kaṇāda es metafísica.

Una se ocupa de las nociones y de las proposiciones, la otra de *los objetos exteriores* que originan esas nociones». La expresión «objetos exteriores» está directamente traducida del sánscrito y se opone a la expresión de «objeto mental» (Bhartṛhari).

El filósofo indio tiene conciencia de tener influencia sobre lo real. Saber lo que se puede decir de lo real, no tiene para él ningún interés si no está fundado en lo real mismo, sin intervención del pensamiento. Sabemos, pues, que la relación de inherencia (entre la substancia y su género, entre la substancia y sus cualidades) es una realidad objetiva al igual que la substancia; ésta, por lo demás, está planteada no solamente como substrato necesario de las cualidades, sino también como lo que está directamente en contacto con el rayo visual salido del ojo o con el tacto, aunque éstas sean cualidades que se perciben en realidad. El «contacto» es otro tipo de relación objetiva, no considerado como categoría distinta porque es concebido como una cualidad, inherente ella misma, por consecuencia, a las substancias en contacto. Las categorías nos ofrecen, pues, según parece, formas irreductibles de lo real, las que permiten dar cuenta, ya no del universo del discurso, sino del mundo de la percepción.

Sin embargo, es sorprendente saber que al menos dos de estas categorías son «relativas», que dependen de la manera en que se consideren las cosas; así, el género *(sāmānya)* es lo que es común a toda clase de individuos, pero, desde otro punto de vista, es también lo que distingue *(viśeṣa)* esta clase de individuos de la de otra clase; puede ser tanto género como particularidad. Porque estas dos categorías no existirían si no hubiera una particularidad última, la de cada átomo, que no puede ser nada más que particularidad y a ella sola rinde cuentas de la infinita diversidad de las cosas, y un género supremo, el ser *(sattā)*, que no puede ser tomado en ninguna relación como particularidad, puesto que se encuentra en todas las cosas.

Esta especie de física de las cosas podría pasar por uno de esos «materialismos antiguos», donde, mediante concepciones científicas rudimentarias, se daban explicaciones sobre el universo. Pero el Vaiśeṣika no se atribuye de ninguna manera una visión científica de las cosas, y sus razonamientos son, desde este punto de vista, muy reveladores de una actitud india general: aunque no elabore, como en el Nyāya, una teoría de los medios de conocimiento recto, se puede reconocer fácilmente el uso de los tres medios fundamentales: la percepción, la inferencia y la palabra védica. El Vaiśeṣika hace uso ampliamente del tercer tipo de inferencia ya mencionado a propósito de la Mīmāṃsā (página 120) y que sirve para establecer la existencia de las pro-

piedades o de las cosas invisibles. Esta inferencia —que está finalmente muy próxima a un razonamiento por analogía en ciertos casos— le es indispensable, puesto que su física nombra tantos elementos invisibles; sin embargo, la maneja con una gran discreción y generalmente la refuerza, ya por la evidencia perceptiva, ya por el testimonio escriturario. Así, la existencia de aire —invisible— es inferida a partir de la *percepción táctil* que nos da el viento: esta percepción de una cualidad requiere, en efecto, una relación substancial (principio general nunca discutido). Pero el contacto del viento con la piel no es suficiente para determinar esta substancia, cuyo nombre nos proporcionan los textos sagrados): el aire o el viento (la palabra sánscrita *vāyu* significa las dos cosas). Por el contrario, el ātman puede ser inferido de las percepciones de placer, de dolor, etc., que son también cualidades que necesitan un soporte. El Nyāya se contenta con esta inferencia. Otros la completan con el testimonio escriturario. El Vaiśeṣika, a ejemplo de la Mīmāṃsā y sin duda para jugarle una mala pasada al budismo, afirma que esta inferencia del ātman es de hecho un simple auxiliar de la percepción directa que se tiene de él cada vez que se dice «je». Sin embargo, lo más frecuentemente es que sea invocada la Escritura en apoyo de la inferencia, menos para reforzar la evidencia, en sí misma impecable, que para precisar, es decir, nombrar su objeto; así son probados el *manas* (órgano interno), el éter, que es el substrato del sonido, otra cualidad sensible que requiera una substancia, etc. Como la Mīmāṃsā, también el Vaiśeṣika admite la pluralidad de los ātman, apoyándose en el doble testimonio de la Escritura y de la inferencia.

Muchos tipos de relación entre las cosas permiten hacer de una el signo de la otra; así, una relación de causa efecto, una relación de contacto, la inherencia, o bien la relación que existe entre dos contrarios. La existencia de este «signo» es el motor de la inferencia. Ninguna alusión se hace a la necesidad de una relación permanente para que el signo sea signo. La permanencia parece sobreentendida, pero no se suscita ningún problema epistemológico. El *Vaiśeṣikabhāṣya* distingue dos tipos de inferencia. El segundo es muy parecido al tercer tipo definido por la Mīmāṃsā y el Nyāya (donde se infiere una propiedad invisible de otra visible, en virtud de una relación percibida entre ellas en casos muy diferentes). La primera podría introducir un elemento nuevo por su consideración del género, pero de hecho este razonamiento apenas es uno: habiendo visto la mamella solamente en las vacas, cuando veo un animal con mamella, infiero de ello que es una vaca. Así presentada, esta inferencia describe el proceso de identificación de las cosas más que un

razonamiento en forma. Por otra parte, en toda hipótesis, la manera de considerar el conocimiento como una especie de contacto con el mundo objetivo que da un reflejo de ello, el carácter objetivo reconocido a las relaciones enunciadas, impediría suscitar ahí un problema epistemológico. En cuanto a la regularidad de las leyes de la naturaleza, no la hace jamás objeto de ninguna afirmación ni demostración. Pero se la considera como adquisición, muy evidentemente, en una concepción del universo donde todo está hecho para tranquilizar. El tiempo mismo, ¿no es concebido como una substancia eterna, garantía de esta estabilidad en el desarrollo del universo?

Sin embargo, el Vaiśeṣika admite, para explicar los fenómenos naturales, un número indefinido de *adṛṣṭa* —literalmente de «invisibles»—, factores misteriosos que están encargados de producir los efectos inexplicables por mecanismos conocidos. Pero estos factores invisibles son también las causas de la entrada del ātman en un cuerpo dado, en cada renacimiento, y las causas del esfuerzo hacia la liberación. Porque las fuerzas producidas por los sacrificios y los ritos efectuados son también *adṛṣṭa* y no hay duda de que para el Vaiśeṣika, el orden entero del universo es el resultado de todos estos *adṛṣṭa* sin distinción; la ley del karman, de la retribución de los actos, es al fin lo que gobierna la marcha del universo.

La posición del Vaiśeṣika sobre el origen del lenguaje no está clara a nivel de los sūtra. Sin embargo, se sabe que no lo reconoce como un medio de conocimiento separado y lo considera como una especie de inferencia, lo que nada quita a la validez que reconoce a la palabra y, sobre todo, a la palabra védica. ¿Son eternas las palabras o no lo son? ¿Han sido puestas en relación con su sentido por un dios? Preguntas todas que quedan abiertas, cualquiera que sea la fe del filósofo en la revelación. Mas la alusión al poder de percepción de los *yogin* separa ya el Vaiśeṣika de la Mīmāṃsā, que ni siquiera admite su posibilidad cuando se trata del conocimiento del dharma. Por otra parte, la relación entre la palabra y su sentido es «convencional» y no natural. Todo esto permitirá al Vaiśeṣika acercarse a las concepciones del Nyāya en este campo.

Sobre el problema de la causalidad, el Vaiśeṣika ha debido tomar muy rápidamente una posición que le distinguirá, por consiguiente, con el Nyāya, del Vedānta, por una parte, y del Sāṃkhya, por otra, y que se ha beneficiado tal vez de la influencia budista. El efecto es algo nuevo que aparece a partir de una causa, y no una simple transformación real o aparente de la causa en el efecto. Por eso el autor de los *sūtra* ha reflexionado ya sobre las diferentes formas de no-ser: no-ser antes de la produc-

ción, no-ser después de la destrucción, no-ser de una cosa en otra cosa y no-ser absoluto. Las tres primeras clases de no-ser pueden ser percibidas directamente, gracias a la memoria que evoca la cosa negada. Desde el comienzo, pues, está preparada la adopción por el Vaiśeṣika tardío de una séptima categoría: el no-ser. Evidentemente, del Vaiśeṣika surge la doctrina de *asatkāryavāda,* de la no-existencia del efecto en su causa antes de su producción. Es uno de los puntos esenciales que le harán ser acusado de budismo ulteriormente (Śaṅkara lo llama «semidestructor»).

e) El Nyāya

Se ha apuntado ya la relación que une un sistema religioso a un sistema más secular. El Nyāya sería, por tanto, el polo secular que responde al Vaiśeṣika. Sin embargo, el caso es mucho menos simple que para la Mīmāṃsā; porque el Nyāya, manifiestamente construido por y para los hombres en el mundo, propone también la liberación como fin de su doctrina. Por lo demás, no hay simple yuxtaposición de órdenes de investigación, sino que los valores de renuncia al mundo y de liberación están integrados con los del dharma y los de las vidas en el siglo indefinidamente renovadas. La doctrina de los renacimientos, entre los religiosos upanisádicos, no había sido más que una doctrina de los re-muertos, y sólo se convirtió en doctrina de los renacimientos para los budistas, para quienes toda vida es dolor. De todas maneras, estaba concebida en relación con la liberación, como su revés y como aquello de lo que era preciso liberarse para el porvenir. En el Nyāya, por el contrario, los renacimientos se contemplan en sí mismos, en lo que tienen de positivo: al menos, tanto como de la liberación, es preciso preocuparse en obtener buenos renacimientos... Bhartṛhari parecía rechazar más claramente la opción entre la perspectiva de las vidas felices y la de la liberación, considerando válida su doctrina en todos los casos.

Estamos, pues, ante tres filosofías que podemos considerar principalmente como seculares: la Mīmāṃsā, formada en torno a la hermenéutica de los *Veda;* la doctrina de Bhartṛhari, que se presenta como una filosofía de la gramática, y el Nyāya, donde se ha sistematizado la teoría del debate oral. No carece de interés hacer notar, por una parte, que el pensamiento conceptual no ha substituido al mito, que continúa abundando, y no se ha desarrollado en continuidad histórica con él (por el contrario, el mito integra nociones filosóficas); por otra parte, que la filosofía secular no ha nacido de una investigación desintere-

sada de lo verdadero, sino que se ha desarrollado en torno a técnicas muy ligadas a la ortodoxia brahmánica, sin despreciar, por tanto, las adquisiciones del pensamiento religioso. Lo cual confirma la hipótesis, si no de que el budismo es quien lo ha trastocado todo, sí al menos de que el impulso inicial procede de medios exteriores al centro de la ortodoxia y que le han forzado a definirse.

El Nyāya desarrolla, pues, alrededor del debate oral —del que se ha hecho abusivamente un razonamiento silogístico— una epistemología que lo fundamenta. Supone conocida la ontología del Vaiśesika, y a medida que pasen los siglos, el Vaiśeṣika y el Nyāya se fundirán cada vez más el uno en el otro. El autor de los *Nyāyasūtra* ha sido, tal vez, un contemporáneo del budista Nāgārjuna, mientras que el *Nyāyabhāṣya,* o comentario sobre los *sūtra,* de Vātsyāyana, es poco más o menos de la misma época (siglo v) que el *Comentario* de Śabarasvāmin sobre los sūtra de la Mīmāṃsā.

De los cuatro «medios de conocimiento recto» (*pramāṇa*) admitidos por el Nyāya: percepción, inferencia, comparación y testimonio de la persona autorizada, tres merecen especial mención. La definición de la percepción como un contacto entre los objetos, los órganos de los sentidos (hay contacto con los objetos incluso mediante la vista, pues el ojo emite rayos que dan en los objetos), el *manas* y el *ātman* proporcionan una base a los Naiyāyika para refutar la instantaneidad de las cosas, defendida por los budistas. Su percepción es la del sentido común, que aprehende ciertos objetos como continuos y por el mismo comprende también nacimientos y desapariciones. Donde la continuidad es percibida, allí es real, objetiva. No se explica, por otra parte, cómo es posible esta percepción cuando todo conocimiento es concebido como un acto instantáneo. Parece más bien que la permanencia del ātman permite reconocer la identidad de las percepciones sucesivas. Además, para asegurar la objetividad de la percepción, el Nyāya insiste sobre su primera fase, no contaminada por el lenguaje. Al actuar de tal modo, parece proporcionar armas a los lógicos búdicos, que separarán el primer momento de la percepción, libre de toda inferencia del pensamiento y del lenguaje y que aprehende un instante de lo real, de la elaboración que de ella hace el pensamiento sin relación con lo real. Pero el Nyāya afirma este contacto puro con el objeto real en la percepción sólo para insistir sobre la perfecta objetividad de la percepción que reproducirá seguidamente el lenguaje sin añadirle nada.

Los sentidos son concebidos como materiales y sutiles (por tanto imperceptibles), y cada uno está hecho de los cinco ele-

mentos: la vista, de materia ígnea (fuego y luz indiferentemente); el olfato, de tierra; el tacto, de aire; el gusto, de agua; el oído, de éter. Correlativamente, cada uno de los elementos tiene como propiedad una de las cualidades percibidas respectivamente por los cinco sentidos; el fuego posee el color percibido por la vista, la tierra es olorosa, el aire, táctil, el agua está provista de sabor, y el éter tiene por cualidad específica y única el sonido. Un análisis tal impide comprender fácilmente por qué son así los objetos percibidos, y no una amalgama de cualidades sensibles. El Nyāya afirma además (y esto constituye una constante del pensamiento indio), que no se perciben dos datos sensoriales simultáneamente. También debe admitir la existencia del *manas*, el órgano interno que coordina estos datos y permite al ātman captar los objetos. Aludiendo al budismo, añade que el todo es diferente de las partes, y que incluso si no se perciben todas las partes (cosa imposible, puesto que la estructura atómica de las cosas está por encima del alcance de los sentidos), se tiene la percepción del todo. Afirmación interesante, aunque desgraciadamente no se extraen de ella consecuencias para el análisis de la percepción, aunque obliga a reconocer que para el Nyāya los objetos son percibidos en tanto que tales.

Contrariamente a la Mīmāṃsā, pero de acuerdo con el Vaiśeṣika, el Nyāya admite que existe una percepción extraordinaria en personajes como los *yogin*. El *yoga* desarrolla en ellos la posibilidad de ver el pasado y el porvenir, los objetos sutiles o alejados, las propiedades ocultas de las cosas, etc. Estos hombres, particularmente, son quienes tienen el conocimiento directo de la realidad invisible, aunque revelada en los *Veda*.

La inferencia, que ha de apoyarse obligatoriamente en estos datos perceptivos, es de tres clases: la que va de la causa al efecto, la que va del efecto a la causa y la que se apoya en una relación conocida por otra parte para inferir una propiedad invisible. Al menos es la primera formulación que da el *Nyāyabhāṣya;* pero añade inmediatamente otra diferente que religa a la primera mediante un simple «o bien»: la causa se convierte en simple concomitante; se infiere el fuego del humo que se ha visto acompañar en otra parte al fuego. Segundo tipo: se infiere una cosa por eliminación de las otras posibilidades; por ejemplo, el sonido es una cualidad porque no puede ser ni una substancia ni una acción. Tercer tipo: en lugar de inferir una propiedad o una acción (el caminar del sol inferido de su desplazamiento), se infiere una cosa a partir de una ley general; por ejemplo, el ātman es inferido de la existencia de deseos y de sentimientos, que son cualidades que requieren una

substancia. En ninguna parte hablan los textos anteriores a Diṅnāga de la necesidad de una relación constante entre los términos de la inferencia. También ahí parece supuesta sin problema, supuesta y objetivada.

Pero al nivel del *Bhāṣya,* todavía, la inferencia como *pramāna* está separada de la demostración lógica, que más tarde será la inferencia misma y tomará por su cuenta los ejemplos dados en los primeros textos bajo el nombre de inferencia. La inferencia trata siempre sobre relaciones entre proposiciones. La demostración «silogística» bajo su forma primera trata plenamente sobre conceptos, y sin duda a eso se debe que algunos hayan querido ver en ello una influencia aristotélica. Sin embargo, la diferencia sigue siendo muy grande, y estaríamos tentados a decir —de acuerdo con todo lo anterior— que el concepto de los Naiyāyika es un concepto que se ignora como tal. El «silogismo» indio tiene cinco partes; la primera es el enunciado de la tesis a demostrar: el sonido no es eterno. La segunda es la «razón»: porque tiene la propiedad de nacer. La tercera no es, como se podría esperar, el enunciado puro y simple de una ley general, sino el de los ejemplos positivos y negativos: se ha observado que una cosa no eterna tiene por propiedad nacer. Por ejemplo, un cántaro, y que, por el contrario, una cosa eterna no tiene por propiedad nacer, por ejemplo el ātman. Parece que sea la conformidad con los ejemplos positivos y la divergencia con los ejemplos negativos lo que otorga valor de «razón» al silogismo. El cuarto miembro es la afirmación de que el sonido es un caso parecido a los ejemplos positivos, y contrario a los ejemplos negativos; finalmente, el quinto miembro es la conclusión, la repetición de la tesis afirmada al comienzo. La «razón» del silogismo no lleva el mismo nombre que el «signo» de la inferencia; sin embargo, el signo llegará luego a ser la «razón» y se inferirá mediante un razonamiento de cinco partes en que una montaña está ardiendo porque se la ve humeante, sin descuidar los ejemplos necesarios: el foco donde fuego y humo están asociados, el lago donde la ausencia de humo es inseparable de la ausencia de fuego. La inferencia propiamente dicha se convertirá en «inferencia para sí», mientras que el razonamiento de cinco partes será «la inferencia para los otros».

El cuarto medio de conocimiento recto es la palabra. La autoridad del *Veda* es incontestable, pero no es lo único que se toma en consideración, y el Nyāya se opondrá a la Mīmāṃsā en su concepción de *śabda,* la palabra. Esta ya no se define como el único medio para conocer el dharma, sino simplemente como «testimonio de una persona autorizada —literalmente, «en contacto»—, persona autorizada que es esencialmente la que ha

visto directamente las cosas de las que habla. Estas cosas pueden ser normalmente invisibles o, al contrario, inaccesibles a la percepción ordinaria. El Naiyāyika se muestra extremadamente liberal al conceder incluso al «bárbaro» —es decir, al noario— la posibilidad de ser incluso una persona autorizada cuyo testimonio constituye un medio de conocimiento recto indiscutible. En cuanto a los textos sagrados, su substancia es revelada precisamente a los *āpta,* a aquellos cuyo testimonio es cierto, porque tienen acceso directamente a la realidad y están animados de sentimientos benévolos hacia los hombres. Al nivel del *Bhāṣya,* el Señor, Īśvara, juega todavía un papel oscuro: no hace sino garantizar la verdad de la revelación y la buena marcha de la retribución de los actos. Los *āpta* son, pues, los personajes esenciales: son concebidos como *yogin* cuando se describe su poder de visión, pero de modo más preciso han de ser aquellos que la tradición épica llama *ṛṣi,* «vidente», o *muni,* «silenciosos» (?), especies de «mixtos» consagrados a la vida eremítica, dotados de poderes extraordinarios como los *yogin,* pero que viven en el bosque con su mujer y engendran numerosa descendencia. Īśvara, el Señor, no es sino una especie de *yogin* superior, omnisciente y eternamente liberado (pero no es seguro que los presupuestos del Nyāya, según el cual el *ātman* liberado no experimenta ya nada más, no conviertan en contradictoria esta noción de la divinidad).

Dios ya no interviene, en la época del *Bhāṣya,* como autor del lenguaje. La relación entre la palabra y su sentido es tan eterna para el Nyāya como para la *Mīmāṃsā* o la gramática, pero no está inscrita en la naturaleza de las cosas; es convencional, lo que permitirá decir más tarde que Īśvara es el origen de esta convención. Tampoco los fonemas tienen que ser eternos en sí mismos. Es la relación a las cosas lo único que se transmite de generación en generación, los sonidos articulados son siempre nuevos, aunque distribuidos en géneros inmutables. Correlativamente, lo real a expresar es clasificado en géneros, señalados por su estructura específica y en cuyo interior los trazos particulares permiten diferenciaciones. El lenguaje debe expresar estos tres aspectos de lo real (mientras que, para la Mīmāṃsā, no expresaba más que la estructura específica, *ākṛti*), insistiendo más, según los casos, sobre el aspecto genérico o el aspecto particular.

Se aprecia la aparición en el Nyāya de un cierto nominalismo, lógicamente ligado a la importancia que adquieren en el sistema personajes religiosamente individualizados (los *āpta* y los *yogin* en busca de la liberación). Sin embargo, el hecho de que la Revelación sea prácticamente entregada a los hombres, no debe

disminuir en nada su certidumbre. Mientras la Mīmāṃsā se consagraba a mostrar la validez *a priori* de la Revelación, suprimiendo toda intervención humana o divina, el *Nyāya* ha de probar *a posteriori* la certidumbre que da la palabra de los *ṛṣi:* de ésta nos valen no solamente los *Veda,* sino también todos los textos de sabor tradicional, como los tratados médicos o las recopilaciones de fórmulas mágicas para curar las mordeduras de serpientes, etc. Porque las enseñanzas médicas prueban diariamente su eficacia por los hechos, con las fórmulas mágicas. Se puede, pues, concluir de ello que la palabra de los ṛṣi tiene como propiedad general ser verdadera, es decir, expresar la realidad, incluida la realidad invisible a efectos no empíricamente impugnables. En una inferencia de tal índole (del tercer tipo) está la fuente de una tesis ulterior del Nyāya sobre el carácter extrínseco de la validez del conocimiento que le opondrá a la Mīmāṃsā. Si la Escritura ya no se tiene por válida *a priori,* y necesita confirmar su valor mediante una inferencia, con más razón no se podrá considerar una percepción como verdadera en sí misma. Parece que éste sea también el sentido que hay que dar al ejemplo del silogismo. La «razón» del silogismo no es probatoria más que si se la encuentra ya en otra parte, actualizada en una verdad de experiencia corriente, que conserva la memoria colectiva, y nunca en virtud de una cierta «forma» de implicación (que existe sin embargo si la inferencia es justa). La escuela de lógica india parece alimentar desde el comienzo una desconfianza casi instintiva frente a todo paso del pensamiento hacia una cierta autonomía. Esta desconfianza deriva, como se puede imaginar, del deseo de afirmar, con y contra todos (y especialmente contra los budistas) la total objetividad del conocimiento, que nos entrega verdaderamente más de lo que es, tal como ello es, si sabemos servirnos bien de él.

El Nyāya no se preocupa de clasificar las cosas en categorías, sino que simplemente hace uso de las categorías del Vaiśeṣika. Se sirve de ellas para establecer las tesis que más aprecia, comenzando por la existencia del *ātman,* substrato permanente y transmigrante del placer y del dolor, susceptible de liberación. El ātman es la substancia necesaria a las cualidades, que son placer, dolor, conocimiento. Hay un matiz de pesimismo muy fuerte en el Nyāya, puesto que concibe la liberación simplemente como la cesación del dolor. Esta se produce por la supresión de los tres «vicios», que son el apego a los seres y a las cosas, el odio y el error metafísico.

El conocimiento del Nyāya parece que es esencial para el acceso a la liberación, aunque ésta se ha de obtener más bien

mediante prácticas yógicas. Pero en ningún momento se explica el paso de la actitud empírica a la investigación de la liberación y al desligamiento.

La teoría de la causalidad que, más tarde, opondrá el Nyāya al Sāṃkhya, todavía tiene poco uso en la doctrina de *Bhāṣya*. Sin embargo, está ya ahí, y se sabe que, para Vātsyāyana, el efecto es algo nuevo con relación a su causa. Por otra parte, esto constituye un préstamo o un punto de acuerdo con el Vaiśeṣika que debe dar cuenta de los caracteres nuevos (tales como la visibilidad) que hace aparecer un conjunto de átomos por comparación con los mismos átomos separados. El paso de la causa al efecto ya no se analiza, pero el ejemplo clásico del *asatkāryavāda* (teoría de la no-existencia anterior del efecto en su causa), la transformación irreversible de la leche en leche cuajada, es ya corriente en el *Bhāṣya* y opuesta a lo que llegará a ser el patrimonio del Sāṃkhya y que está recogido de los *Upaniṣad:* la transformación de la arcilla o del oro en objetos variados y la vuelta de la forma determinada a la materia prima informe.

La idea de que el rito produce automáticamente un resultado que le es heterogéneo planteará a la Mīmāṃsā dificultades teóricas. La invención del *apūrva* —«elemento nuevo»— para llenar el intervalo temporal entre el sacrificio y su efecto, no suprime la diferencia cualitativa. El carácter absolutamente automático de la eficacia ritual acentúa inevitablemente el problema. El Nyāya tiene, desde el *Bhāṣya* y antes incluso de que el problema sea suscitado de manera precisa por la Mīmāṃsā, una respuesta a esta dificultad: Īśvara atiende, no directamente al buen funcionamiento de los ritos, sino la retribución de méritos. Curiosa sobreimposición a la noción de *Karman,* que se hace sin un Dios, tanto en el budismo como en el brahmanismo vedántico, de una divinidad todopoderosa que distribuye sus dones. Sólo hay testimonios posteriores al Bhāṣya sobre la dependencia de los Naiyāyika al śivaismo, pero tal compromiso es sin duda más antiguo. Es un Dios de *bhakti* quien aquí aparece, un Dios dispensador de gracias que no acierta, una vez introducido en plena ortodoxia brahmánica, a evacuar las nociones fundamentales.

El Nyāya será, con el Vedānta, la filosofía que más profundamente cambiará con el advenimiento de la lógica búdica.

f) El Sāṃkhya

El Sāṃkhya, desde el comienzo de su existencia como sistema constituido, parece acusar profundamente la influencia del budismo, primero por su pesimismo y luego por la dualidad irreductible de los planos de lo real que instaura; por un lado, los *puruṣa* —«hombres»—, es decir, especies de mónadas espirituales en número infinito, y por otro, una «Forma original» o «fundamental», especie de Naturaleza de donde saldrá el mundo fenomenal, incluidos los organismos psicofisiológicos que están ligados a los puruṣa. Estos puruṣa son de hecho absolutamente libres y no están afectados por los fenómenos psicológicos, ni siquiera por el placer y el dolor, pero ignoran. ¿De dónde procede esta ignorancia? Todavía resulta más inexplicable que en Nāgārjuna, donde se la considera sin comienzo y, por tanto, sin causa; el Sāṃkhya, en efecto, afirma a la vez que la ignorancia hace creer a los purusa que están ligados a un cuerpo y a un mundo, y que la Naturaleza (fuente de este error, puesto que es fuente de los cuerpos y del mundo) evoluciona para liberar a los puruṣa de esta ignorancia.

Los orígenes del Sāṃkhya son oscuros y se remontan a muy arriba. Se encuentran elementos dispersos de ciertos *Upaniṣad* antiguos, como la *Kaṭhopaniṣad*, la *Śvetāśvatāropaniṣad* y la *Maitryupaniṣad*, en la epopeya del *Mahābhārata* (y particularmente en la *Bhagavadgītā*), en la *Carakasaṃhitā*, antes de la composición de los tratados sistemáticos. Pero hay nociones Sāṃkhya también repartidas por todas partes en los *Purāṇa* y en los textos sectarios visnuíticos y śivaíticos. Esta vasta dispersión y las enormes variaciones hacen sospechar que no se ha de reconocer en todo ello un sistema filosófico constituido, sino más bien nociones extremadamente antiguas que se vuelven a tomar en contextos diversos: en particular la teoría de los tres *guṇa* (cualidades o modos) sirve de fundamento a muchas clasificaciones científicas de las cosas. Ha habido, sin embargo, algunos Sāṃkhya pre-clásicos, cuyo rasgo común es, según parece, la dualidad de planos de lo real. Es el único sistema del cual no poseemos sūtra antiguo, y ello ha parecido una carencia tan escandalosa a los filósofos ulteriores, que algunos *Sāṃkhyasūtra* han sido compuestos muy tardíamente. Es difícil creer en la existencia de sūtra antiguos, puesto que no se les menciona en ninguna parte, pero se sabe que, antes del primer texto de Sāṃkhya clásico que poseemos, se compusieron una o tal vez dos obras que no nos han llegado. Esto explica que los *Sāṃkhyakā*

rikā de Īśvarakṛṣṇa sean de una época ya relativamente tardía; hay que situarlos, verosímilmente, también en el fecundo siglo v que ha visto ya tantas obras importantes: Bhartṛhari parece ignorarlos aún, pero han sido traducidos al chino en el año 546.

Frente a los puruṣa inmóviles, el Sāṃkhya hace evolucionar su naturaleza en veinticuatro principios diferentes. A primera vista, se podría pensar que la Naturaleza es por esencia activa y productiva, puesto que evoluciona, pero de hecho es la atracción de los puruṣa, representada como una especie de imantación, la que determina la evolución de la Naturaleza. Los puruṣa no hacen nada, pero son los únicos principios realmente activos y quienes mediante su presencia rompen el equilibrio de los tres *guṇa* o componentes substanciales (aunque el término *guṇa* signifique normalmente cualidad) de la Naturaleza, que es la Indeterminación misma, y la fuerzan de tal modo a evolucionar gracias a infinitas variaciones en la dosificación de los guṇa. Estos, en efecto, están muy diferenciados; el guṇa llamado *sattva* es el más puro, luminoso y calmo, es el que domina en el individuo vivo hasta que accede a la liberación. El *rajas* es la energía, la actividad bajo todas sus formas, el elemento que recobra las fuerzas en la evolución de la Naturaleza. Mientras que el *tamas* es la potencia del oscurecimiento, del mal, de la inercia, que domina en los seres más alejados de la liberación.

Cuando se rompe el equilibrio entre estos tres guṇa —porque hay periódicamente un retorno al estado de equilibrio—, el primer principio que aparece, es decir, el más sutil, es el Intelecto, *buddhi,* que en sí mismo no es consciente, aunque sea el órgano del conocimiento, y que no adquiere la consciencia sino por su transparencia al puruṣa. Se le llama todavía el Grande (Ātman), porque contiene todo cuanto existe en él. Del intelecto emana a continuación el Yo, o más bien la Egoidad, *ahaṃkāra,* que hace aparecer a su vez el *manas,* sede de las identificaciones y de las diferenciaciones. El manas es responsable de la percepción determinada, mientras que los órganos de los sentidos sólo dan percepciones indeterminadas. Es difícil de comprender esta evolución que parece producirse en el plano cósmico y que da lugar a un yo cósmico. Es probable que sea preciso contemplarla según un doble registro a partir del *ahaṃkāra,* y que cada puruṣa determine la evolución de los principios que constituirán el individuo empírico *(jīva)* ligado a su propio destino. Después del manas, vienen los cinco órganos de percepción y los cinco órganos de acción (de la palabra, de la aprehensión, del andar, de la excreción, de la generación). Estos trece primeros principios constituyen el aparato psico-fisiológico (supuesta la vida) de cad. individuo. Queda por produ-

cir el mundo de los cuerpos y de las cosas por emanación de los elementos, mas entre los sentidos y los cinco elementos «groseros», el Sāṃkhya interpone cinco elementos sutiles, jerarquizados también según su grado de sutilidad a partir del éter y engendrados unos de otros. Los elementos groseros tendrán más tarde una estructura atómica.

Puesto que la Naturaleza, el principio a partir del cual evoluciona todo lo restante, es en realidad inactiva por sí misma, resulta difícil de comprender cómo su evolución puede producir realmente alguna cosa. Además, el Sāṃkhya afirma que el efecto nunca es diferente de su causa, pues aquél preexistía en ésta y no es más que una transformación de la causa misma. Sin embargo, de igual manera que la Naturaleza es real, su transformación de la causa en efecto es también real y no simple apariencia. La llamada transformación deriva siempre, en cierta manera, del triunfo del *rajas* sobre los otros dos *guṇa* que tenderían a la inactividad. El mantenimiento simultáneo de los dos aspectos de la causalidad podría parecer contradictorio: la preexistencia del efecto en la causa (cf. el primer Vedānta y la filosofía de Bhartṛhari) y la transformación real de la causa en su efecto, son una nueva manera de resolver la dificultad inherente a la idea de causalidad, es decir, de esquivarla suprimiendo el paso de la causa al efecto y sustituyéndolo por una continuidad substancial. Unicamente el Vaiśeṣika y el Nyāya han intentado mantener una causalidad real afirmando la novedad del efecto con relación a la causa. Pero el uno debe recurrir a los «invisibles», y el otro al Señor, para explicar la fecundidad de las causas. El Sāṃkhya se afirma, pues, como realista y dualista: el mundo empírico queda a salvo, en ningún sentido es apariencia, pero su relación con el mundo espiritual es negada, aunque no existe más que por él. Las mónadas *(puruṣa)* existen en número infinito, pero la Naturaleza es esencialmente una. La correspondencia entre los dos mundos —que no tiene que ser una relación y debe, por tanto, evitar todo compromiso de una y otra parte— es de tipo mecánico (imagen del imán), a pesar de su finalidad. El Sāṃkhya no tiene necesidad de un Dios-Providencia, de un Puruṣa superior a los otros; también se proclama ateo.

Desde el punto de vista del individuo, esta doctrina de la causalidad tiene un doble aspecto: el hombre atrapado en la red de la ignorancia realiza actos que lo ligan cada vez más a la existencia y que determinarán sus nacimientos futuros, la duración de la vida en cada uno, la suma de alegrías y penas. Pero estos actos son engendrados a partir de actos anteriores que han dejado su fruto, manteniendo la ignorancia original.

Esta ignorancia, evidentemente, constituye el punto oscuro de la doctrina (como en todos los sistemas donde se la encuentra), puesto que es la falsa concepción de una relación entre los puruṣa y el mundo natural que no ha existido nunca; es el puruṣa mismo, en realidad libre de toda traba, quien se cree ligado a la buddhi en la cual se refleja, quien cree alegrarse y sufrir cuando es en realidad la buddhi quien se alegra y sufre, y esta ignorancia engendra los diversos actos de la existencia humana, gracias al apego, a la aversión, etc., que desarrolla. Existe ahí, por tanto, una causalidad propiamente psicológica: las experiencias de toda clase que el individuo ha vivido desde toda la eternidad en el curso de sus vidas sucesivas depositan huellas o disposiciones en el organismo psicológico (elemento transmigrante) que a su vez determinarán las experiencias futuras: nunca se pierde nada, nunca se crea nada, lo que quiere decir también que nunca se aprende nada que no se haya sabido; y casi se podría decir que no se hace nunca nada, lo que no es exacto, puesto que para cada individuo hay una posibilidad de escapar al ciclo infernal de renacimientos prometidos para el dolor.

Es precisamente el dolor el que hace que el hombre pueda comprometerse en la vía de la liberación. Esta es alcanzada gracias al reconocimiento por la buddhi de su diferencia con el puruṣa y de libertad real de éste. Es la ruptura con el dolor, por consecuencia, y con el karman, el mecanismo de los actos que ya no tienen sentido y que se dejan de realizar. Es también, pues, el fin de los renacimiento y, a pesar de ello, después de la muerte del individuo que ha alcanzado el conocimiento, el puruṣa permanecerá recogido en sí mismo *(kevala)* (o en estado de *kaivalya,* soledad) sin goce ni dolor, puesto que esos son fenómenos psíquicos, sin conciencia actualizada.

El Sāṃkhya se presenta así, más aún que el Vedānta del primer modo, como una filosofía esencialmente religiosa. Es una doctrina de *sannyāsin,* más que de brahmanes en el mundo, y predica el conocimiento y la cesación de los actos.

g) El Yoga

Se asocia siempre, en la lista de los *darśana,* que van por pares, el Yoga al Sāṃkhya. Hoy se tiende a ver en el primero el conjunto de prácticas a las que el segundo proporcionará el cuadro teórico. Tradicionalmente, sin embargo, se les distingue más bien como el Sāṃkhya teísta y el Sāṃkhya ateo, el Yoga que reconoce efectivamente un Señor que es, en cierto estadio ya de la práctica yógica, objeto de meditación. Esta diferencia es

ya una advertencia de que no se les puede ligar pura y simplemente como el aspecto teórico y el aspecto práctico de una misma filosofía. Sin embargo, han sido asociados indudablemente desde los orígenes, puesto que la *Gītā* nos habla ya de «los que conocen el Sāṃkhya y el Yoga», y la *Kaṭhopaniṣad* podría proporcionarnos la clave de esta expresión: en efecto, nos da en un mismo capítulo una enumeración de los planos de la realidad a los que debe alzarse progresivamente la meditación y una *definición del Yoga como ejercicio de proyección y de reabsorción* de una realidad objetiva. El Yoga clásico (es decir, un sistema de Yoga entre otros innumerables) sería el conjunto de prácticas que conducen, a través de los planos de realidad enumerados, hasta la realidad suprema del Puruṣa (*sāṃkhya*, enumeración), apoyándose para ello en la tradición ortodoxa de los *Upaniṣad*. En el curso de los siglos los dos aspectos se han disociado relativamente para dar dos *darśana* cuyas nociones no se recuperan del todo. Sin duda, el Yoga conoció —ocasionalmente— categorías Sāṃkhya y concibe en general la liberación como recogimiento de los puruṣa en sí mismos; sin duda también, el Dios del Yoga no tiene una importancia primordial para el sistema, simple soporte de una meditación que debe ir más allá, y no bastaría para oponer Sāṃkhya y Yoga. Pero en conjunto el Yoga no tiene que hacer categorías del Sāṃkhya. Reemplaza, por otra parte, los tres *tattva*, «principios» psíquicos de este último, por el *citta*, «el consciente»; sobre todo, el Yoga no tiene necesidad de una evolución cósmica tal y como está implicada por la procesión de principios del Sāṃkhya. Queda estrictamente en el plano del individuo, único sujeto de la liberación.

Por otra parte, el Yoga clásico revela el conocimiento, al menos, del budismo de los Sarvāstivādin (que también llaman al psiquismo *citta*): la meditación yógica desarrolla en particular un poder de intuición que transciende las distancias espaciales y la duración, puesto que permite conocer el pasado y el futuro tanto como el pensamiento de los demás. Es, pues, posible que la concepción del tiempo en los Sarvāstivādin haya parecido proporcionar al Yoga una base teórica válida al poder de transcender el instante. Así como el conocimiento de todo lo que se dice en el mundo (que es uno de los poderes del Yogin en un cierto estadio) encuentra un fundamento en el aserto de los Sarvāstivādin, de que las palabras y las frases son realidades diferentes de los fonemas (más tarde el Yoga adoptará la teoría del *sphoṭa* de Bhartṛhari).

En resumen, el Sāṃkhya y el Yoga podrían ser sistemas bastante artificiales, sin corresponder a escuelas reales, donde una

tradición se perpetuaría de maestro a discípulo. Tal vez han sido recogidos bajo forma de *darśana* —y además el Sāṃkhya no tiene sūtra de base— para salvaguardar aspectos importantes de la enseñanza de los *Upaniṣad* que habían encontrado en otra parte su salida, en la literatura épica y purāṇica, al precio de grandes transformaciones.

III. El jainismo

Durante este primer período, la filosofía jainista parece haber tenido pocas relaciones con las otras corrientes filosóficas y religiosas. Surgida ella también de las experiencias místicas de un hombre, cuyo contenido, supuesto, ha sido bastante tardíamente fijado en textos, ha permanecido durante largo tiempo como una filosofía exclusivamente religiosa, hecha por monjes, y a salvo de la influencia de los círculos brahmánicos. Resulta bastante claro que era una filosofía de renunciamiento por la importancia que concede a la noción de karman, que, como hemos visto, era un postulado prefilosófico de todo el pensamiento indio. Es probable, incluso, que toda la reflexión jainista se haya centrado en ella. No es extraño que se vuelva a encontrar allí el pesimismo inherente al budismo. Sin embargo, y aunque el jainismo sea considerado como una «herejía», al igual que el budismo, la actitud fundamental de los jaina les acerca más al brahmanismo, en el sentido de que mantienen una creencia en la permanencia del ser, al despreciar totalmente el mundo de la materia.

Así, desde el comienzo, el jainismo se presenta como un dualismo comparable al Sāṃkhya, donde la oposición no se centra tanto entre un ser verdadero y un mundo fenoménico más o menos irreal, sino entre una multiplicidad de «vivientes» (*jīva*), equivalentes a los purusa Sāṃkhya, y el mundo de la materia (*pudgala*) o de lo «no-viviente». La materia es atómica, siendo los átomos perfectamente parecidos, y su modo de agregación el único elemento diferenciador. Pero al mismo tiempo, toda la materia está «llena de almas» (Leibniz), y hay una infinita variedad de estas almas, desde las que habitan el elemento terroso hasta los dioses, lo cual altera ya sensiblemente la estructura del dualismo y nos aleja del Sāṃkhya: en lugar de haber radical separación entre cada jīva y la materia, están, por el contrario, íntimamente ligados al estado transmigrante no sólo por la ignorancia (que existe también), sino, y en primer término, por el karman, al esperar los actos retribución; el karman es una materia, muy sutil, que penetra en el alma (*jīva*),

ligándola. ¿Cómo este lazo material puede penetrar así y ligar un principio espiritual? No se dice, pero ¿acaso no tropiezan con la misma dificultad todos los dualismos irreductibles? Por otra parte, el jīva, a la inversa del puruṣa, no es solamente el principio consciente. Es también lo que siente y lo que actúa.

A pesar de la afirmación dualista, Umāsvāti reconoce muchas entidades substanciales no atómicas y no espirituales fuera de la jīva y del pudgala. Las dos primeras son inaccesibles a la percepción ordinaria, pero se revelan al yogin. Son el *dharma* y el *adharma,* que aquí son muy diferentes de sus homónimos búdicos y brahmánicos: son respectivamente el medio del movimiento y el medio del reposo en los que se encuentran las cosas. El espacio y el tiempo son todavía dos substancias reales que forman igualmente dos medios necesarios a las cosas. Pero hay un espacio «ultra cósmico» que es un medio puro donde no se encuentran almas ni cuerpos. El espacio «mundano», el dharma y el adharma son coextensivos y absolutamente inseparables.

Desde esta época se plantea una teoría de la substancia que parece responder al desafío del budismo y se apoya principalmente en el *sentido común, más que* en un postulado religioso. Sin embargo, es difícil ver en ello una inclinación científica por parte de los jaina. Esta teoría está más bien sobreañadida al conjunto de su filosofía, y acaso deriva de su epistemología: la substancia es, pues, una entidad real que está dotada de permanencia, mientras que algunas de sus cualidades cambian. Se la reconoce como idéntica a sí misma gracias a la permanencia de sus propiedades genéricas, mientras que sus particularidades cambian. Posee múltiples cualidades que, al cambiar, determinan modos diferentes. Los modos son a la vez idénticos a la substancia y diferentes de ella; por lo mismo, las cualidades que no pueden existir más que en una substancia son en parte identificadas a ella y en parte diferenciadas. Si bien en un sentido se puede decir que la substancia es eterna, mientras que sus cualidades y sus modos cambian, en otro sentido, no se puede decir, puesto que la substancia es idéntica a lo que cambia. Se va preparando el terreno para una definición de la posición jaina por referencia a la del Sāṃkhya, a medida que la teoría de la transformación real de la causa en efecto sea definida por los *kārikā* de Īśvarakṛṣṇa.

La ontología queda, sin embargo, bosquejada bastante groseramente durante este período, al contrario que la doctrina del karman, que es minuciosamente desarrollada en el *Tattvārthādhigamasūtra* de Umāsvāti, y sobre todo en el *Pravacanasāra* de Kundakundācārya, prueba esencial de las preocupaciones religio-

sas de *los jaina*. Los actos, es decir, de hecho las huellas dejadas por los actos hasta su retribución, están formados de partículas infra-atómicas de materia que se derraman en el alma cuando el cuerpo, o el pensamiento, o la palabra obran bajo el impulso de un deseo o de una pasión. Los diferentes tipos de karman son cuidadosamente catalogados, al ejemplo de los dharma budistas: hay los que oscurecen el conocimiento, los que oscurecen la percepción, los que obstaculizan la energía natural del alma y la impiden obrar y disfrutar, los que extravían la conducta y la creencia. Estas cuatro clases de karman son *destructivos*, pero hay también karman no destructivos: los que determinan la duración de la vida, los que determinan la especie viva, en la cual el alma se reencarnará, incluida la casta, los que determinan la familia en la cual se renace, y los que determinan los sentimientos, es decir, la suma de placeres y penas probadas en cada vida. Todos estos karman ocultan de hecho la naturaleza verdadera del alma, que es omnisciente y dichosa, y únicamente su destrucción puede devolverla a ella misma. La entrada del karman en el alma queda desdoblada: existe primero la disposición del alma para esta entrada cuando se prepara a obrar, y luego existe la entrada material de las partículas kármicas en el alma. La asimilación por el alma de estas partículas constituye el estado de servidumbre. Por otra parte, el karman es dividido normalmente en karman bueno (aquel que está de acuerdo con las enseñanzas jainistas: respeto a los *antiguos*, etc.) y en karman malo.

La primera forma de la epistemología jaina sólo es comprensible si se la refiere a esta doctrina del alma mancillada y como entenebrecida de materia kármica. También ella refleja el dualismo del alma y de la materia. Umāsvāti duplica la serie de cinco sentidos del cuerpo con una serie parecida de sentidos espirituales, que son quienes permiten al alma conocer, pero que en el estado normal de servidumbre kármica resultan obliterados por los sentidos corporales. Es, por tanto, lógico que el único conocimiento dado por los sentidos espirituales sea calificado de conocimiento directo, mientras que los otros tipos de conocimiento —incluida la percepción sensorial ordinaria— son considerados como indirectos. Fuera de la percepción, el conocimiento de oídas es el único reconocido en el plano empírico. Detalle curioso, pero tal vez lleno de sentido: los otros tipos de conocimiento admitidos por tal o cual filosofía brahmánica, la inferencia, el testimonio verbal, la presunción, no son clasificados en el conocimiento de oídas (aun cuando usan del lenguaje), sino en la percepción sensible; la inferencia deriva, pues, directamente de la percepción, lo cual es menos contradictorio

de lo que parecía a primera vista con respecto a la concepción Naiyāyika, que basa tan reciamente la inferencia sobre la percepción. En cuanto al conocimiento directo, es esencialmente el que procura la meditación yógica en sus diferentes estadios, hasta el desvelamiento total de la omnisciencia del alma.

Como se ve, en esta perspectiva la noción de *pramāṇa* no es ya exactamente la de «medio de conocimiento recto»: Umāsvāti se preocupa ante todo de distribuir el conocimiento en sus diferentes categorías, y, bien considerado, habría que concluir que existe un solo *pramāṇa*, en el sentido brahmánico del término: la percepción, desdoblándose ésta en percepción «directa», la de los sentidos espirituales, y en percepción «indirecta», la de los sentidos corporales. El conocimiento por oídas es estrictamente una reproducción del conocimiento perceptivo, como, por ejemplo, el que dan las Escrituras jaina y que está fundado en el conocimiento directo de Mahāvīra (el presunto fundador del jainismo). Mientras que el karman, bajo sus diferentes formas, ensancha o reforma sin cesar el velo que cubre la omnisciencia del alma, cada percepción aparece como una abertura realizada en este velo para descubrir una pequeña parte del conocimiento total. Este punto de la epistemología jaina se desarrollará más tarde en una especie de ocasionalismo.

Es evidente que tal teoría del conocimiento no deja mucho lugar a la elaboración de un razonamiento silogístico. Se cita habitualmente como tal un razonamiento en diez partes de Bhadrabāhu, que más semeja a un debate completo que a un razonamiento en forma (¿Sería formalizable?).

Tesis a demostrar: abstenerse de matar es la mayor de las virtudes.

Restricción de la tesis: abstenerse de matar es la mayor de las virtudes según los Tīrthaṅkāra jaina (los «salvadores» que aparecen periódicamente, el último de los cuales sería Mahāvīra).

Razón: abstenerse de matar es la mayor de las virtudes porque los que se abstienen de ello son queridos por los dioses y los hombres adquieren mérito tributándoles honores.

Restricción de la razón: únicamente los que se abstienen de matar alcanzan el más alto rango entre los virtuosos.

Tesis adversa: Pero los que desprecian los Tīrthaṅkāra jaina y matan son, se dice, queridos por los dioses, y los hombres consideran que tributarles honores es un acto meritorio. Además, los que matan en los sacrificios ocupan, según se dice, el rango más alto entre los virtuosos.

Por ejemplo, los hombres tratan con respeto a sus suegros como si esto fuese un acto virtuoso, aunque estos últimos desprecien los Tīrthaṅkāra jaina y maten de manera habitual.

Además, los que ejecutan sacrificios de animales son, se dice, queridos de los dioses.

Refutación: los que matan cuando esto está prohibido por los Tīrthaṅkāra jaina no merecen honores, y ciertamente los dioses no les aman. Así como el fuego no llegará a ser frío, tampoco llegarán ellos a ser queridos por los dioses, y los hombres no considerarán meritorio rendirles homenaje. Buda, Kapila (fundador mítico del Sāṃkhya) y los otros, puesto que no merecen verdaderamente ser honrados, lo han sido a causa de sus palabras milagrosas, pero los Tīrthaṅkāra jaina son honrados porque dicen la verdad absoluta.

Ejemplo: los Arhat y los Sādhu (santos y monjes jainistas) ni siquiera hacen cocer el alimento por temor a matar haciéndolo. Dependen del dueño de la casa en su comida.

Duda sobre el ejemplo: la comida guisada por los dueños de la casa está tan destinada a los Arhat y a los Sādhu como a ellos mismos. Si, pues, los insectos son destruidos por el fuego, los Arhat y los Sādhu tienen parte en el pecado de los dueños de la casa. Por consiguiente, el ejemplo no es convincente.

Respuesta: los Arhat y los Sādhu van a comer con los dueños de la casa, de improviso y a horas irregulares. ¿Cómo se puede decir que los dueños de la casa hacen guisar la comida para los Arhat y los Sādhu?

Conclusión: abstenerse de matar es la mejor de las virtudes, porque los que se abstienen de ello son queridos por los dioses y honrarlos es un acto meritorio para los hombres.

El razonamiento reposa enteramente sobre la aceptación de la validez absoluta de las enseñanzas jainistas, lo cual es, además, un supuesto de todo filósofo jaina.

Por otra parte, Bhadrabāhu ha elaborado un curioso relativismo de la predicación que recuerda la dialéctica de Nāgārjuna. Sin embargo, mientras que Nāgārjuna concluía la no-esencialidad de las cosas, Bhadrabāhu se atiene en ello a la afirmación de que todo juicio es relativo y puede acompañarse de juicios diferentes, tomados desde puntos de vista diferentes. Es lo que se ha llamado la «teoría del tal vez», cuya fórmula es: «tal vez esto es, tal vez esto no es; tal vez esto es y no es: tal vez esto es indecible; tal vez esto es y es indecible, tal vez esto no es y es indecible; tal vez esto es y no es, y es también indecible». Es bastante probable que esta doctrina aspire a dar cuenta de las aserciones de múltiples facetas (de otro modo contradictorias) de las enseñanzas sagradas del jainismo; pero

es también un medio de salvaguardar la integridad de lo real frente a las expresiones parciales que se dan de ella.

Por el contrario, la doctrina de las «modalidades» del conocimiento introducida por Umāsvāti se aplica al conocimiento ordinario cuyas diferentes actitudes clasifica con relación a lo real. Se podría ver en esta nueva clasificación una especie de equivalente jaina de la doctrina brahmánica de los *pramāṇa*: en lugar de enumerar los medios que tenemos de conocer, se distingue las maneras en que el alma se acerca a un objeto, puesto que el objeto no tiene nada que enseñarla que no sepa ya. Hay, pues, cinco modalidades de conocimiento: aquella por la cual aprehende las cosas globalmente, aquella en la que solamente los trazos genéricos del objeto son tomados en consideración, aquella que, al contrario, se aplica sólo al particular, aquella que no se interesa nada más que en el objeto inmediato, sin referencia inútil a su pasado o a su futuro, y, por fin, la que consiste en nombrar correctamente las cosas.

La ética jaina está fatalmente centrada en la abstención, como la del Yoga clásico. La práctica de la conducta recta no es, por otra parte, considerada más que como una etapa hacia la liberación, para la cual aquélla no es suficiente. Las distinciones y los catálogos de prácticas son innumerables y no tienen gran interés filosófico. Están aún complicadas por el hecho de que pretenden dirigirse a la vez a los laicos y a los monjes, mientras que la inspiración general no puede aplicarse de hecho nada más que a religiosos. El primer paso en la vía recta es realizado por los cinco votos: prohibición de hacer mal a un ser vivo, sinceridad, prohibición de robar, castidad, rechazo de presentes no absolutamente necesarios. Estos votos, que no pueden ser practicados íntegramente sino por los monjes, tienen su extensión restringida para el uso de los laicos, y el detalle de las reglas de aplicación de estos votos muestra claramente que se dirige a un público de mercaderes. El efecto de los cinco votos es detener el derrame de materia kármica en el alma. Para compensar la imperfección de sus votos, los laicos deben añadir otros siete votos, tales como el de limitar sus desplazamientos a una cierta región, abstenerse de todo pecado inútil (por ejemplo, decir mal de otros o escuchar maledicencias).

Un paso más hacia la liberación se da mediante la práctica de diversas penitencias, tales como el ayuno (penitencia «exterior»), el estudio de las Escrituras jaina (penitencia «interior»). Sobre este capítulo, los jaina afinan y afinarán cada vez más, dividiendo hasta el infinito las categorías de prácticas. Las penitencias tienen por finalidad destruir la materia kármica, ya introducida en el alma.

Finalmente, como coronación de un perfecto desligamiento, la *meditación sobre las verdades jaina ayuda al alma a «realizar»* su verdadera naturaleza. En ese momento, pura de toda materia kármica, accede al nirvana, que es beatitud absoluta, omnisciencia, infinita percepción y omnipotencia. La moral jainista tiene un aspecto más severo que la moral budista, aunque la inspiración fundamental sea la misma. La moral budista guarda la huella de la voluntad de Buda de permanecer a medio camino entre las penitencias extremas y el goce sin trabas, mientras que la vida del monje jainista es la más austera de todas, si se siguen todas las consignas al pie de la letra. Es, según parece, la prohibición de hacer el mal a toda criatura viviente la regla que da la pauta para las otras prescripciones, debido a los problemas que plantea, en cada instante.

Durante todo este primer período de la filosofía india, el más creador, si no el más fecundo materialmente, el budismo y el brahmanismo han desarrollado cada uno sus tesis alrededor de una problemática común, surgida ella misma de un pequeño número de intuiciones religiosas fundamentales que podrían definir todo el pensamiento indio: la de la instantaneidad, la de la retribución de los actos y la de la transmigración que implica, al alcanzar el primer plano. El budismo acepta la instantaneidad de todas las cosas como su verdad misma, y apenas hace otra cosa, en sus diferentes escuelas, que reflexionar sobre esta instantaneidad e intentar su conciliación con el dogma de la retribución de los actos. La tentativa de conciliación, a decir verdad, sólo la hace el Pequeño Vehículo, y particularmente los Sarvāstivādin y los Sautrāntika que se interesan más por el pensamiento y por la vida empírica. El Gran Vehículo, al contrario, se sirve de la instantaneidad como de un trampolín para su dialéctica de la vacuidad. De este modo, les quita a los fenómenos todo soporte ontológico. Tanto el Yogācāra como el Mādhyamika insisten sobre ello al introducir la noción de *avidyā*; la ignorancia originaria, sin comienzo ni causa, es la causa de todos los fenómenos. El Vedānta ulterior, esencialmente el de Śaṅkara, recogerá la lección, y por primera vez en la historia del pensamiento brahmánico, privará a los fenómenos de toda raíz en el ser para asegurar la pureza y la unidad del Ser absoluto, mientras que los budistas suprimían del mismo modo el Absoluto.

Por el contrario, el brahmanismo de este primer período se define por una afirmación de la realidad de los fenómenos, única realidad para la Mīmāṃsā y el Nyāya Vaiśeṣika, en la cual el ātman está incluido; realidad participada de aquella de lo abso-

luto para el Vedānta y la Gramática; realidad paralela a la de los puruṣa para el Sāṃkhya y el Yoga. No hay ilusión pura, y la ascesis con vistas a la liberación consiste más en desligarse de los fenómenos que en suprimir su realidad. El esfuerzo del pensamiento brahmánico insiste por ello en la elaboración de una doctrina de los medios de conocimiento y de las categorías del ser, profundizando unas veces en la epistemología (en los sistemas más «seculares»), otras en la ontología (en los sistemas centrados en la liberación). El mundo exterior e interior se ofrece al conocimiento tal cual es, aun cuando este conocimiento sea como una trampa tendida a los purusa del Sāṃkhya y al ātman del Vedānta. La creencia espontánea en la objetividad de los fenómenos es razonada mediante un análisis de los procesos del conocimiento.

En el plano práctico, la finalidad última de una y otra parte es el acceso al nirvāṇa. La filosofía búdica está construida, de modo evidente, a partir de la idea del nirvāṇa, y hacia él tiende toda ella, sobre todo en los sistemas del Mahāyāna, donde ni siquiera se preocupa ya de clasificar los fenómenos, efímeras burbujas. No ocurre lo mismo, sin embargo, en la filosofía brahmánica, excepto en el Sāṃkhya y el Yoga, quienes, impregnados totalmente del pesimismo búdico, son puras doctrinas de la liberación. Tampoco se puede afirmar que el primer Vedānta haya sido un filósofo de sannyāsin. En cuanto a la Mīmāṃsā, resiste y continuará resistiendo mucho tiempo a la idea de una liberación última, tras la cual no existe posibilidad de renacimiento. Preserva en ella el fondo de optimismo de las especulaciones brahmánicas primitivas: los renacimientos infinitos no la horrorizan, pero es preciso por ello asegurar la felicidad tanto como sea posible, mediante ritos apropiados. Más extraño es el caso del Vaiśeṣika y del Nyāya, donde se habla de liberación, pero donde no se ofrece como medio de acceso a esta liberación más que el conocimiento, muy «mundano», de los *pramāṇa,* reglas de discusión y categorías del ser empírico. Se podría pensar que la presión de la ortodoxia es tal que ni aun los lógicos pueden librarse de ella. Pero más justo, sin duda, sería decir que el pensamiento brahmánico está obsesionado por la presencia del budismo, y que ha surgido a la vez de una visión religiosa y de una sociedad que, ante la herejía, se sienten cada vez más solidarias aun cuando no estaban originariamente hechas la una para la otra, ni la una por la otra. Una religión puramente sacrificial, donde los brahmanes son dioses, jamás hubiera podido pretender luchar contra el lamaísmo de fondo budista. Las concepciones upaniṣadicas, por el contrario, ofrecían un alimento bastante parecido a las aspiraciones religiosas de todas las cas-

tas. Por otra parte, los Naiyāyika son sin duda sivaítas (aunque su religión sólo quede confirmada a partir de Uddyotakāra), lo que parece indicar que sus ideas religiosas no se agotan por su referencia a la liberación, y que a esta última se han superpuesto otras nociones difícilmente integrables en el resto. Inversamente, estamos muy poco informados sobre los primeros Vedāntin, sobre los primeros Sāṃkhya: ¿eran sannyāsin, eran brahmanes que vivían en el mundo con todos los deberes propios de su rango? Lógicamente, se debería poder afirmar que han sido sannyāsin, pero de todas maneras, eran brahmanes y nada prueba que hayan sacado todas las consecuencias prácticas de su doctrina. Actualmente, un brahman es capaz de cumplir sus ritos védicos cotidianos, añadir a ello plegarias y culto a un Dios, Śiva o Viṣṇu, y decir que, desde el punto de vista «último», es Vedāntin, lo cual quiere decir que cree en la identidad final del Brahman y del ātman en la liberación. Es probable que este escalonamiento de creencias, por otra parte perfectamente estructurado y coherente para la conciencia brahmánica, se hizo ya muy tempranamente, bajo la doble presión del budismo y de los cultos teístas, con la participación de todas las castas.

3. ELIMINACIÓN DEL BUDISMO DE DINNAGA A RAMANUJA

(FINAL DEL SIGLO V AL SIGLO XI)

Hasta la gran invasión musulmana del siglo X, la circulación de bienes, de hombres y de ideas en el interior de la India sigue siendo fácil e intensa. La prosperidad de la época Gupta se prolonga hasta el siglo VII; pero luego los grandes reyes del Sur (Pallava, después Cola, particularmente), los del Oeste (Cālukya) y del Norte conceden todavía su patronazgo a los filósofos; cada vez menos, es cierto, a los budistas y cada vez más a los hindúes y a los jaina; estos últimos, además, gozan cada vez menos del favor real (del de Cālukya en particular), hasta que se refugian prácticamente en el Gujrat, su principal centro todavía hoy. Ocurre que las fuerzas religiosas en acción en todo el país se modifican sensiblemente. Con perspectiva de siglos, se podría casi decir que el budismo firmó su sentencia de muerte al integrar el panteón hindú y los cultos tántricos para dar el Mahāyāna, pues equivale a confesar que el mensaje de Buda de por sí no puede sostener una religión secular. A medida que las masas budistas retornan a las divinidades, se

distinguen menos de los hindúes, tienen menos razones para proclamarse budistas. Parece que muchas de estas comunidades se fusionaron insensiblemente con la sociedad hindú ambiente, *mientras que las que permanecían aparentemente fieles se tornaban* más frágiles, sensibles a los golpes externos; también se convertirán en masa al Islam cuando los musulmanes, en el siglo X, alcancen el centro de la llanura indogangética, su secular plaza fuerte.

La absorción del budismo es facilitada sobre todo por el desarrollo de los cultos teístas y de las sectas en el hinduísmo. El templo hindú más antiguo que se conoce data del siglo V (los ritos védicos no tenían necesidad de santuarios permanentes), y pronto la India se cubrirá de templos a Viṣṇu y a Śiva, sin hablar de los cultos locales que tendrán también sus edificios. Los *Veda* quedan confiados a la custodia de los brahmanes, pero ellos mismos son ganados por los cultos sectarios que se fundan sobre otro grupo de textos totalmente extraños a los *Veda*: por una parte, los *Purāṇa,* relatos míticos y enseñanzas teístas, rápidamente convertidos en patrimonio «nacional», y sobre todo los *Saṃhitā* viṣṇuitas y los *Āgama* śivaítas, que sirven de textos revelados a diferentes sectas. A decir verdad, la absorción de los budistas por las masas hindúes no se realiza siempre espontáneamente; los śivaítas, tanto los del Sur en el siglo VII, como los de Bengala hacia el año 600 y en el siglo XI, recurrirán a las persecuciones para eliminar el budismo y el jainismo.

Sin embargo, numerosas grutas, que datan del siglo V-VI (en Ajanta y Ellora particularmente) atestiguan el renacimiento, en esa época, de un monaquismo búdico mahāyānico, y se sabe que Diṅnāga se desplazaba de monasterios en universidades búdicas con ocasión de sus viajes a través de la India para invitar a los brahmanes a grandes discusiones. La filosofía búdica está todavía muy viva al comienzo de este período, y contará con nombres muy importantes (algunos aún conversos del brahmanismo) después de Diṅnāga, los de Dharmakīrti, Arcaṭa, Dharmottara, que son principalmente «lógicos», o los de los polemistas Mādhyamika, como Śāntarakṣita y su comentador Kamalaśīla. Son ellos quienes toman la ofensiva filosófica; los jainitas les siguen de bastante cerca, mientras que sus adversarios brahmánicos dan réplica sobre réplica a sus provocaciones. La falta de aliento del pensamiento búdico al final de este período no es debida, en modo alguno, a un fracaso real en el plano filosófico, sino al hecho de que las *élites* búdicas no tienen ya de qué renovarse; el foso cada vez mayor que separa el pequeño número de budistas educados de la masa no educada y atraída hacia el hinduismo, aboca a los primeros a la desaparición. Por otra parte,

la acogida dispensada al budismo en el Extremo Oriente y en el Tíbet trae consigo que los Indios partan como misioneros. Ya no hay un gran filósofo budista después de la invasión musulmana del siglo x. El triunfo de un Śaṅkara, por el contrario, es debido, en gran parte, al gran resurgir del śivaísmo contemporáneo (del que sin duda ha sido un adepto).

Esto no debe, sin embargo, inducir a pensar que la lucha verdadera se plantea solamente al nivel de masa y que sólo es religiosa; para los filósofos brahmánicos, como para los budistas de la época, no se trata de un juego, y se asiste también a una verdadera lucha a muerte en el plano filosófico. Diṅnāga es el gran responsable del cambio de ambiente que se produce entonces en las relaciones entre adversarios, puesto que ha ahondado irremediablemente la fosa entre ellos. Casi se podría hablar, por una vez, de «revolución». Es el iniciador de lo que se ha llamado bastante impropiamente la escuela de «lógicos» budista. Es el primer budista que ataca seriamente y de manera original no sólo los problemas lógicos, sino también los epistemológicos que habían desarrollado hasta entonces, sobre todo, los brahmanistas. Pero, de hecho, todas sus posiciones entrañan consecuencias o suponen postulados de orden ontológico que los hacen aún más inaceptables para el adversario. Se discute mucho en torno a si los lógicos budistas son los herederos de los Sautrāntika (a los cuales Diṅnāga parece ligarse al menos históricamente) o los del Vijñānavāda. La posibilidad misma de que se plantee el tema implica que se encuentran en ellos préstamos de unos y otros. Cuando insisten sobre la instantaneidad de la percepción pura para hacer de todo conocimiento posterior una construcción mental, nos recuerdan una teoría Sautrāntika. Pero fue precisa la enseñanza del idealismo Yogācāra para que Diṅnāga introdujese en la teoría Sautrāntika la noción misma de «construcción mental», en lugar de la de inferencia, privándola así de toda verdad objetiva: toda realidad deviene indecible, y todo conocimiento distinto es construcción mental. Diṅnāga suprime a la vez las referencias a los sūtra búdicos y al ālayavijñāna de los Vijñānavādin, que conserva todavía un aire de principio metafísico, que en lo sucesivo no significará nada. De la realidad «absoluta», que no es más que esta sucesión de instantes que aparecen como otras tantas sensaciones evanescentes, ya no se dirá nada por definición. Toda formulación se situará en el plano de las verdades empíricas. Por una especie de inversión anticipada del kantismo, el hombre de Diṅnāga no conoce nada más que nóumenos, objetos de pensamiento, porque el fenómeno, real, es fugitivo y no ofrece ninguna presa al conocimiento. Hay, por consiguiente, una dualidad

irreductible de los planos del conocimiento, que condena al hombre a no saber nada de lo real y a girar en círculo en su pensamiento. Por primera vez, el pensamiento búdico, aceptando las mismas armas del hinduismo, a saber, su doctrina de los medios de conocimiento, las vuelve contra él. Hasta entonces se había interesado especialmente en los problemas ontológicos, y los filósofos hindúes habían respondido principalmente elaborando su teoría de los pramāṇa, que era suficiente de por sí para destruir la ontología budista. Ahora, la lucha se desarrollará sobre el mismo terreno. Es justo señalar el papel intermediario que parece haber jugado el pensamiento de Bhartṛhari sobre la formación del de Diṅnāga.

La reacción brahmánica es de dos tipos: en el plano epistemológico va a esforzarse en probar, contra los budistas, la objetividad del conocimiento; tarea que resultará un poco más complicada que durante los siglos precedentes, porque la reflexión búdica acosa a los hindúes en todas sus trincheras, pero se intentará por todos los medios hacer frente, adoptando el vocabulario del adversario. Esta respuesta brahmánica es, sobre todo, el Nyāya y la Mīmāṃsā, y se centra en torno a problemas definidos: el valor de los medios de conocimiento, la percepción junto con la cuestión de los universales, la inferencia y el problema de lo que la lógica moderna llamaría la implicación, el lenguaje, la existencia del ātman. Al mismo tiempo que a los budistas, el Nyāya y la Mīmāṃsā dan respuesta a Bhartṛhari, el filósofo de la Gramática, a quien, por otra parte, consideran probablemente como budista. La Mīmāṃsā, en el curso de ese súbito desarrollo de su doctrina filosófica, se dividirá en dos escuelas, la una dirigida por Kumārila Bhaṭṭa, la otra por Prabhākara, que no fue insensible a la lógica de ciertas posiciones budistas.

Sin embargo, desde otro horizonte, llega una nueva réplica hindú: el Vedānta de Śaṅkara intentará integrar en su filosofía la doctrina búdica del *avidyā*, vaciando los fenómenos de toda participación en el Ser absoluto, y mediante ello, de toda realidad. Con él se puede decir que el budismo penetra en la ciudadela del brahmanismo, porque aun conservando la objetividad del conocimiento, tal como la ve en particular Kumārila, introduce una dicotomía entre el plano empírico y el plano de lo Absoluto. Sin embargo, Śaṅkara se presenta como el enemigo por excelencia del budismo, y se le ha atribuido más de una vez la responsabilidad de la desaparición del budismo en el Sur de la India, lo que sin duda es hacer demasiado honor a un filósofo. El éxito actual, bastante desfigurado por otra parte, del Vedānta śaṇkariano no debe hacer olvidar que él mismo

ha suscitado una fuerte reacción entre los Vedāntin, que se han esforzado después de él en restablecer la continuidad entre el Ser absoluto y el mundo empírico. Es probable que, al conseguirlo, Bhāskara y Yāmunācārya han conciliado una tradición anterior, de la que nada sabemos.

En fin, mientras que el Sāṃkhya y el Yoga, y en buena medida también el Vaiśeṣika, se desarrollan en su propia línea sin innovación real, aparecen durante este período las primeras filosofías sectarias, tales como el Pañcarātra visnuita, el śivaísmo de Cachemira, el śivaísmo de los Pāśupata. Algunas apenas merecen el nombre de filosofías.

I. Teoría del conocimiento

a) Validez de los medios de conocimiento

Con Diṅnāga se puso fin a un conocimiento que sería como el espejo del universo y que no llevaría ninguna huella de una elaboración mental. Proclama todavía que hay dos *pramāṇa,* la percepción y la inferencia, que la primera capta lo particular mientras que la segunda está ordenada hacia lo general. De ese modo, se introduce en el molde epistemológico que le ofrece el Nyāya. Pero a continuación, toda su doctrina le obliga a retocar su primera afirmación y a ensanchar el foso entre la percepción propiamente dicha y la inferencia, de la que Dharmottara (hacia el año 800) acabará por decir que es un conocimiento erróneo desde el punto de vista de la realidad instantánea, aunque útil en el plano empírico.

Indudablemente, la percepción propiamente dicha, es decir, el instante preciso en el que un fenómeno instantáneo produce una impresión sobre uno u otro de los órganos sensoriales, es todavía un conocimiento directo de la realidad en sí que conserva el valor de un conocimiento absolutamente verdadero en sí mismo. Pero la realidad, al haber cambiado en el instante siguiente, da lugar a una nueva percepción diferente de la primera. Si se imagina un ser totalmente inmerso en las sensaciones inmediatas a la manera de la estatua de Condillac, tampoco se puede decir que tiene olor de rosa o color de cielo, porque la conciencia que se adquiere de una sensación dada es ya otra cosa que la sensación. La conciencia de este ser no sería solamente la conciencia de un flujo perpetuo de sensaciones, sería un flujo de conciencia, una conciencia dispersa sin ninguna posibilidad de detenerse en un punto para reflexionar. De hecho, el hombre escapa a ello porque su pensamiento elabora los da-

tos brutos. Al primer momento de sensación (o de percepción «no conceptualizada») sucede una percepción llamada «mental», porque es el objeto del pensamiento (*manas*) y no de los sentidos —o también «conceptualizada»— porque el pensamiento construye, a partir del dato sensorial primitivo ya desvanecido, un objeto consistente y duradero, reconocible y que se puede nombrar. Ya esta percepción conceptualizada tiene poca relación con lo real en sí mismo; pero asegura el contacto con lo real necesario para la acción. La inferencia está todavía más alejada de la realidad absoluta, que no es sino una sucesión de instantes. Mientras que Diṅnāga, al percibir finalmente el carácter original y conceptual del lazo que une los términos de un silogismo, hace de ella el conocimiento de lo general —apetecería decir del conocimiento racional—, Dharmakīrti (s. VI-VII) le asigna como único papel corregir la percepción conceptualizada.

En semejante perspectiva, ¿cómo definir la relación del *pramāṇa* con lo real y su grado de validez? La respuesta ha de ser muy diferente según se trate de la sensación o de la inferencia y de la percepción conceptualizada. Lo real es estrictamente lo individual, lo que no puede ser definido más que por sí mismo, porque sus características le son estrictamente propias. La sensación que lo conoce tal cual es, pasivamente, es forzosamente verdadera por sí misma, pero, como tal, no ofrece toma de contacto al pensamiento (lo que es igualmente cierto en la percepción yógica); la percepción conceptualizada y la inferencia, por el contrario, fundadas en una elaboración mental, no tienen validez con relación a lo real. Deben, por tanto, ser probadas *a posteriori,* no por otro conocimiento de la misma categoría, sino por el éxito de la acción que permiten. Pragmatistas a ultranza, los budistas definirán la verdad de un conocimiento por su eficiencia.

Sin embargo, esta manera de enfocar la relación del conocimiento con lo real presenta otro aspecto: los filósofos brahmánicos, con su pensamiento-espejo y su conocimiento reflejo, atribuían finalmente toda la actividad de conocimiento a los órganos de los sentidos que aprehendían los objetos. Los budistas, al concebir un pensamiento desligado de los datos de lo real y que elabora él mismo sus objetos, se ven abocados a plantear una actividad mental con estructura propia. Pero al nivel de la sensación plantean, por el contrario, una pasividad total del órgano que recibe la impresión del objeto. Por eso el ser real, es decir, el fenómeno instantáneo, es a su vez definido como lo que produce un efecto, a saber, la sensación instantánea; todo su ser radica en esta eficiencia: «ser, es hacerse percibir», se podría decir parodiando la fórmula de Berkeley.

Es, pues, la noción misma de *pramāṇa* como fuente de conocimiento recto la que pierde importancia, para hacer sitio a la de reconocimiento recto en sí mismo. Por más que el éxito práctico sea el criterio último de la verdad (empírica), se puede ver que el papel concedido a la actividad mental incita a un examen de su ejercicio correcto; tendrá que desprenderse el razonamiento silogístico de toda relación con lo real en sí mismo para que en la India se tome conciencia de sus propiedades formales.

El Nyāya y la Mīmāṃsā van a reaccionar, cada uno en su propia línea, contra las afirmaciones de Diṅnāga y sus sucesores. El primero, más «razonador» por definición, pero admitiendo sobre todo la intervención de los individuos en la formación de los conocimientos, buscará apoyar la validez del conocimiento sobre pruebas, mientras que la Mīmāṃsā, siempre más atenta a los problemas del *Veda* y al papel de transmisión de los brahmanes, se verá obligada a desarrollar una teoría de la validez *a priori* de todo conocimiento. Los dos sistemas tendrán evidentemente como objetivo común la salvaguarda de la total objetividad del conocimiento, pero uno y otro sabrán hacer uso, cada uno a su manera, de lo que los lógicos budistas habrán aprendido de ellos.

De este modo retiene el Nyāya la idea de Diṅnāga de que el conocimiento no surge solamente del contacto de los objetos con los sentidos, de que es mental y de que pone en funcionamiento un complejo de causas. Sin duda, el conocimiento elaborado está directamente fundado sobre la percepción, pero esta última no lleva en sí misma la prueba de su validez, puesto que es también posible la ilusión de los sentidos: pueden faltar, en efecto, ciertas condiciones requeridas; sin embargo, el conocimiento que se tiene de la percepción no parece por eso menos evidente. Por ello, la validez de un conocimiento no es probada más que por su concordancia con una experiencia ulterior, y más precisamente por el éxito de una acción fundada sobre ella; si al ver un espejo me precipito hacia él para beber agua, la incapacidad en que me voy a encontrar de apagar mi sed me obliga a concluir más en la ilusión de los sentidos que en la percepción verdadera. Aquí se reconoce un eco del pragmatismo búdico, pero mientras este último está fundado en la idea de que lo real absoluto es inaccesible al conocimiento y que hay que contentarse con una verdad práctica, útil a la acción, el Nyāya conserva intacta la noción de pramāṇa, como fuente de conocimiento absolutamente válida. El conocimiento perceptivo, por sí mismo, está orientado a la verdad, pero en la ignorancia en que nos encontramos, la mayor parte del tiem-

po, sobre el mejor o peor funcionamiento de las causas que concurren en su producción, debemos verificar su validez por su coherencia con lo que sucede a continuación. Por consiguiente, conviene más hablar de una validez *a posteriori* del conocimiento que de una validez extrínseca (que sería, sin embargo, una traducción más exacta de la expresión sánscrita correspondiente). El realismo Naiyāyika permanece inquebrantable en el sentido de que rehusa siempre distinguir una realidad absoluta y una realidad fenoménica.

La Mīmāṃsā, muy por el contrario, ha de mantener a toda costa la validez *a priori* del *Veda,* y para asegurar la homogeneidad de todos los conocimientos, analiza la percepción de manera que hace resurgir de ella la evidencia *a priori.* Para lograrlo, invoca en particular la espontaneidad de la adhesión a los conocimientos que se producen en nosotros y que no dependen en modo alguno de causas exteriores. Las condiciones de cada percepción concreta nos son además desconocidas, porque no entran en el conocimiento del objeto: el funcionamiento de los órganos (que no son sino causas instrumentales y no hacen conocer nada por ellos mismos) no puede ser inferido sino a partir del conocimiento; el objeto que se conoce no puede explicar tampoco el conocimiento que se tiene de él; de hecho el conocimiento se engendra él mismo reflejando los objetos, y nada tiene que hacer salvo en sí mismo. ¿Qué es esta pretendida verificación de la percepción por la experiencia ulterior, cuando esta experiencia, como la percepción a verificar, es todavía nada más que un conocimiento? Un análisis de este género podría parecer imponer un idealismo absoluto, pero de hecho es lo contrario. En efecto, se apoya al mismo tiempo en la idea de un ātman que es conciencia pura, inteligencia pura no afectada por imágenes (al contrario del budismo que llena el pensamiento de imágenes que intervienen en el proceso de conocimiento). El ātman es, pues, esta luz pura que apunta a los objetos y los revela en sí mismos, tal cual son, sin que ninguna de sus causas intermedias —comprendido el objeto— haya de intervenir en la revelación final. Una percepción es válida en sí misma y no tiene que probar su verdad; el conocimiento ulterior no puede probar sino el carácter ilusorio de la precedente, si llega el caso: sólo el error requiere una verificación *a posteriori.* Para asegurar el carácter independiente de todo conocimiento válido, la Mīmāṃsā define éste explícitamente como nuevo, no rememorado, pues de otro modo su validez dependería de la experiencia rememorada. El *Veda* es, evidentemente, una fuente de conocimiento válido por excelencia, puesto que su contenido no es cognoscible de ninguna otra manera.

Los filósofos jainistas que parecen seguir durante este período atentamente el desarrollo de la lógica búdica, sobre todo con Siddhāsena Divākara (¿contemporáneo de Dharmakīrti?), tienen también una respuesta preparada para esta cuestión de la validez del conocimiento: conforme a su doctrina de la relatividad del juicio dicen que todo conocimiento es a la vez verdadero y falso por sí mismo; verdadero desde un determinado punto de vista, falso desde otros; pero, de todas maneras, su validez parcial no es probada sino por su concordancia con los hechos.

b) Percepción

Cuando Diṅnāga anuncia dos pramāṇa, la percepción o conocimiento de lo individual y la inferencia o conocimiento de lo general, la verdadera ruptura en su teoría del conocimiento se sitúa de hecho dentro mismo de la percepción. Al primer momento de sensación pura sucede, en efecto, una percepción que es elaboración mental y hace intervenir las imágenes ya presentes en el pensamiento para dar un objeto definido y nombrable. Para poder nombrar, debe hacer intervenir en particular el género, que en sí no es nada objetivo, puesto que es elaborado mentalmente a partir de las semejanzas superficiales entre imágenes y sensaciones; el género es una de esas construcciones mentales que tienden a restablecer continuidades y constantes ficticias en lo real para permitir la acción, y es también él quien permitirá el razonamiento silogístico. A lo real, que no ofrece ninguna presa al pensamiento, hay que dotarlo de una actividad propia que dará cuenta de sus contenidos, y la percepción de los objetos en cuanto tales es el primer fruto de esta actividad, puesto que no se perciben realmente nada más que cualidades sensibles evanescentes. Las cosas son, pues, construcciones mentales.

Tal análisis asesta un duro golpe a la epistemología brahmánica en su propio terreno. ¿No hace el Nyāya únicamente de las cualidades sensibles el objeto de los sentidos, y no insiste en el hecho de que la percepción verdadera es anterior al uso del lenguaje, con la esperanza de salvaguardar así la objetividad del conocimiento perceptivo? Se esforzará penosamente por minimizar el contenido de los análisis búdicos adoptando la distinción que imponen entre un primer momento y los momentos ulteriores de la percepción, haciendo del primer momento el de la percepción «no conceptualizada», por tanto pura y perfectamente objetiva, simple registro de lo real por oposición a los actos de percepción que siguen y que hacen intervenir las hue-

llas de las experiencias pasadas y el lenguaje. Pero la dificultad consiste en mantener la objetividad, es decir, la correspondencia estricta con lo real de la percepción conceptualizada, que nada añadirá, por lo tanto, a la percepción pura. Eso supuesto, simultáneamente, el Nyāya hace suyas las categorías de lo real adoptadas por el Vaiśeṣika, en cuyo número figura el género. Este último, que es una realidad objetiva con el mismo título que la cosa individual o substancia a la cual es inherente, debe encontrarse ya ahí en el primer momento de la percepción. La *diferencia, pues, entre* los dos estadios de percepción es solamente una diferencia de distinción en la aprehensión de los diferentes aspectos de la totalidad percibida, apareciendo el nombre en el segundo estadio, como resultado del conocimiento distinto. De hecho, se añaden entretanto a la impresión primera elementos afectivos, recuerdos del placer o de la pena causados anteriormente por el objeto percibido, que preparan el pensamiento para su único papel: la utilización del objeto.

El Nyāya tiene conciencia de que el problema es central para su realismo, si pretende imponerse contra el «nominalismo» budista; da también un análisis detallado del proceso de la percepción, sirviéndose hábilmente de las categorías del Vaiśeṣika; este sistema aliado reconocía, efectivamente, la realidad objetiva —aquí quiere decir física— de la relación de inherencia y de la relación por contacto (no siendo ésta más que una cualidad de las substancias en contacto, que se encuentra por consiguiente inherente a estas substancias). El Nyāya se esfuerza en mostrar que todo el proceso de la percepción no hace intervenir sino relaciones de este tipo entre los objetos, los órganos y el ātman, y excluye por consecuencia toda transformación o toda adición al objeto percibido: en el fondo de todo este desarrollo vuelve a aparecer la idea de la conciencia-espejo y del conocimiento-reflejo, más dificultada por los ataques budistas, pero siempre indispensable para el realismo brahmánico; por el lado de los órganos de conocimiento hay contacto evidentemente entre los sentidos y el manas (órgano interno), y entre el manas y el ātman. La relación de los sentidos con el objeto es de seis tipos, según el *Nyāyavārttika* de Uddyotakara que contesta a Diṅnāga: hay, en primer término, una relación de contacto de los sentidos con la substancia, puesto que todos los órganos, incluida la vista, son concebidos como entrando en contacto directo con el objeto. Por intermedio de este contacto, los sentidos están en relación también con las cualidades inherentes a la substancia, después con el género de estas cualidades, inherente él mismo a las cualidades: así el ojo está en contacto con la substancia a la que es inherente el color, a la cual es inhe-

rente la naturaleza coloreada. Al oído se le concede una relación especial; este sentido no es otra cosa que el mismo éter y percibe el sonido que es su cualidad, es decir, que le es inherente, así como la naturaleza sonora en general, inherente al sonido particular. Finalmente, hay una relación particular de los sentidos con la ausencia de un objeto en un sitio determinado (y será una razón suplementaria, para el Vaiśeṣika, admitir una séptima categoría: la no existencia). Todas estas relaciones de contacto y de inherencia están presentes conjuntamente desde el primer momento de la percepción, y los momentos siguientes no harán sino volverlos más distintos mediante una aplicación repetida de los sentidos al objeto (lo que implica que la definición de *pramāṇa* no incluye la cláusula de la novedad, como para los Mīmāṃsaka): el Nyāya sólo hace intervenir el recuerdo bajo la forma de recuerdo de la palabra apropiada a la cosa percibida, mientras que el Vaiśeṣika, para explicar la mayor distinción de los momentos que siguen a la percepción, acude (en Śrīdhara, siglo x) a los recuerdos de percepciones anteriores que ayudan a identificar y a diferenciar. Esta última explicación del progreso en la percepción no satisface a los budistas más que la de los Naiyāyika, porque los recuerdos precedentes, fechados y localizados, no pueden ayudar a la localización de la cosa presente. Es preciso notar también que el análisis de las diferentes relaciones hechas por el Nyāya guarda silencio sobre el género de la cosa misma; los únicos géneros que intervienen son los de las cualidades, lo cual es lógico, puesto que las cualidades son percibidas solas (por intermedio del contacto con la substancia a la cual deben ser obligatoriamente inherentes). Por consiguiente, el género de la cosa sólo interviene, según parece, cuando es nombrado. Pero entonces, ¿de dónde viene el nombre? ¿Y de dónde viene el género de la cosa? Existe aquí una dificultad mayor que, de momento, pasa inadvertida y que se intentará resolver mucho más tardíamente, mediante nuevas distinciones sutiles.

De la perspectiva realista adoptada por los Naiyāyika-Vaiśeṣika deriva lógicamente su explicación de la ilusión de los sentidos; en el primer momento de la percepción, el órgano sensorial está verdaderamente en contacto con la cosa tal cual es, pero a continuación, debido a las malas condiciones de la percepción, tal o cual característica de la cosa hace surgir recuerdos de otra cosa que llevan a una identificación errónea; si pues los recuerdos no intervienen en la construcción de la percepción según el Nyāya, intervienen por el contrario para explicar el error de la percepción.

Este análisis deja lugar igualmente a una interpretación de la

percepción yógica: el Yoga acrecienta la capacidad de los sentidos hasta el punto de permitirles alcanzar todos los objetos normalmente fuera de sus posibilidades, en el espacio y en el tiempo. Las intuiciones premonitorias son el resultado de poderes pasajeros del mismo tipo.

La Mīmāṃsā va a adoptar, como el Nyāya, la distinción budista entre un primer estadio de la percepción y los estadios ulteriores. Kumārila Bhāṭṭa (hacia el año 600) hace del primer *momento* la simple «atención a alguna cosa» que es todavía completamente indeterminada. Como los Vaiśeṣika, piensa que las diferencias individuales y los rasgos genéricos no pueden distinguirse sino por comparación con conocimientos anteriores rememorados, lo cual es el papel de la percepción que sucede *al primer momento*. Pero, ya no como en el Nyāya, el proceso de distinción no crea el objeto distinguido; los rasgos individuales y genéricos existen desde el primer momento y la aportación de los recuerdos no los crea. Estos tienen, además, un papel muy delimitado; al intervenir en la percepción, distinguen *dos momentos de ésta, como dos percepciones diferentes*, lo que todavía permite hacer de la segunda un *pramāṇa* (definido en la Mīmāṃsā como lo que hace conocer una cosa aún no conocida anteriormente, un medio de conocimiento independiente, por tanto). Pero al mismo tiempo, es evidente que si el recuerdo entra, por poco que sea, en *la formación del objeto percibido*, la percepción no sería ya *pramāṇa*, puesto que el recuerdo mismo depende de una percepción anterior que él repite. La percepción distinta es, pues, tan válida como la percepción todavía indistinta, porque no añade nada al objeto que hace conocer independientemente de cualquier otro medio de conocimiento.

La escuela de Prabhākara sólo representa una variante de la de Kumārila: en lugar de la percepción indistinta aprehende la simple cosa individual con todos sus caracteres en estado confuso, capta a la vez los caracteres genéricos y los caracteres individuales sin aprehender la distinción entre unos y otros: parece como si la cosa fuese suprimida y que el objeto no fuese sino sus características individuales y generales, lo que concuerda con la indiferencia de Prabhākara hacia la cosa o hacia toda entidad ya constituida, como se verá más abajo. Pārthasārathimiśra, defensor de la escuela Bhāṭṭa, intenta una especie de conciliación diciendo que la percepción indistinta aprehende a la vez, y de manera confusa, el objeto y todas sus propiedades sin aprehender sus relaciones mutuas. De manera general, los Bhāṭṭa, al mantener la existencia de una substancia individual, que es otra cosa que sus propiedades, se acercan más al Nyāya,

mientras que los Prabhākara, al hacer de la cosa el conjunto de sus propiedades (únicas interesantes desde el punto de vista de la acción), parecen tener más en cuenta los análisis búdicos.

La escuela Bhātta concibe la ilusión de los sentidos a la manera del Nyāya, pero los Prabhākara no pueden aceptar la idea de que la ilusión de los sentidos es debida a la aprehensión de alguna cosa que no está ahí y que sería corregida de inmediato por una percepción que la contradeciría: el conocimiento no puede revelar más que lo que está, como una lámpara que proyecta su luz sobre un objeto no puede revelar otra cosa que ese objeto. Además, en lugar de que la ilusión sea la percepción de un recuerdo con ocasión de la cosa realmente percibida, es más bien la percepción de conjunto y de manera indistinta de una cosa realmente presente y de un recuerdo. La percepción ulterior que viene a corregir el error no es entonces debida a la percepción del objeto que viene a reemplazar la del recuerdo, sino a la discriminación que se hace entre la percepción de la cosa presente y el recuerdo de otra.

Al distinguir dos estadios en la percepción, Naiyāyika y Mīmāṃsaka vuelven a usar la terminología de Diṅnāga. El primer momento de la percepción, el único verdadero desde el punto de vista budista, es llamado «no conceptualizado», desprovisto de toda «construcción mental» *(nir-vikalpa)*, mientras que, ulteriormente, la percepción es «conceptualizada», entrañando «construcciones mentales» *(savikalpa)*. Pero es evidente que los dos términos, una vez recogidos por los hindúes, tienen un sentido diferente, puesto que de hecho el segundo estadio de la percepción es tan «objetivo» como el primero y no implica ninguna elaboración conceptual. Por eso se les traduce corrientemente por «percepción indeterminada» y «percepción determinada».

Los jainistas también reaccionan ante los análisis búdicos de la percepción acercándose más a los hindúes en este punto: la percepción sensible llega a ser conocimiento directo, de indirecto que era, lo cual es normal si los jainistas quieren mantener su realismo de sentido común contra los budistas. Pero, de todas maneras, no es el órgano sensorial el que ve. Es el alma misma con sus sentidos quien deja desvelar una parte de su omnisciencia con ocasión de la percepción: se crea a la vez un determinado poder en el objeto y en el alma que permite percibir el conocimiento eterno que el alma tiene del objeto. Una doctrina tan puramente metafísica y que no tiene ninguna preocupación por los procesos psico-fisiológicos no da lugar a la distinción entre dos tipos de percepción.

c) Inferencia

El hecho de que Diṅnāga haya separado la inferencia de todo punto de contacto con lo real instantáneo, y que haya hecho de ello un trabajo del pensamiento donde las imágenes y las huellas de experiencias pasadas intervienen para establecer relaciones, no es suficiente para que se hable de un descubrimiento de la razón, en el sentido en que se entiende en Occidente esta palabra. Sin embargo, ha permitido al primer gran lógico budista desligar claramente las propiedades formales del silogismo, puesto que de todas maneras la referencia a lo real por el ejemplo no podía tener ya gran sentido en su perspectiva idealista. Anteriormente a él, la noción misma de una relación necesaria no podía abrirse camino en el budismo, puesto que la causalidad quedaba reducida a una simple consecución de los fenómenos. Una vez suprimida la relación directa de la inferencia con lo real, el filósofo enderezó su atención al proceso mental de la inferencia, en tanto que tal, e intentó analizarla. Fue así el primero en formular la proposición universal como la base necesaria del razonamiento; esta proposición universal debe ser necesaria, es decir, que cualquier consecuencia empírica no podrá dar lugar a una proposición tal. Diṅnāga aisla dos tipos de relación posibles como base de un razonamiento: la relación de causalidad y la de identidad (de individuo a género), complementadas por una tercera, que es la ausencia de relación que contradice a las dos primeras. Se puede ver que, en cierto sentido, Diṅnāga se refiere todavía a la experiencia concreta, pero se trata tan sólo de la experiencia más empírica, la que ha hecho intervenir ya al pensamiento, puesto que en realidad no hay ni relación de identidad ni de causalidad verdadera. Por otra parte, para que la proposición universal dé lugar a un razonamiento admisible, es preciso, no solamente que no exista el término medio en ausencia del término mayor, sino también que incluya la totalidad del término menor. Una vez que se realizan estas condiciones, el razonamiento puede ser reducido a tres proposiciones, convirtiendo el ejemplo en una proposición universal; la aplicación y la conclusión devienen superfluas. Estrictamente, basta con decir: el sonido no es eterno porque es un producto; todo lo que es un producto es, en efecto, no eterno (como un cántaro). A partir de eso, Diṅnāga ha podido elaborar el cuadro de las «nueve razones», que recuerda las diferentes figuras del silogismo aristotélico, donde, derivando la extensión del término medio por su relación con el tér-

mino mayor, define su grado de certidumbre (más que el grado de certidumbre de la conclusión).

Parece, además, que Diṅnāga no ha llegado inmediatamente a la conciencia plena de estas propiedades formales del término medio; el estudio de los «falsos términos medios» en su *Nyāyapraveśa* aún se resiente fuertemente del empleo del razonamiento silogístico en las discusiones, puesto que insiste en los términos medios no aceptados por el adversario, etc., mientras que el *Pramāna samuccaya* discute el mismo problema, teniendo en cuenta solamente las reglas formales. Y ocurre esto porque Diṅnāga, al insistir sobre el problema de la inferencia tal como se lo había legado el *Bhāṣya* brahmánico de Vātsyāyana, se encontraba ante dos tipos de razonamiento, la inferencia propiamente dicha (considerada como un *pramāna*) y el «silogismo» en cinco partes utilizado en las discusiones. Los primeros lógicos brahmánicos no parecen haber realizado el acercamiento entre los dos y, además, su heterogeneidad es real, puesto que la inferencia pone en juego proposiciones, mientras que el silogismo sería la demostración que de ello se le hace a los otros. Por eso Diṅnāga intenta utilizar el mismo ejemplo de la montaña humeante para los dos, es decir, razonar únicamente sobre proposiciones, definiendo siempre dos tipos de relación del término medio con el término mayor: relación de causa a efecto y relación de identidad. La relación de causa a efecto se encuentra efectivamente en el ejemplo del humo y del fuego. En cuanto a la relación de identidad, para la cual el ejemplo que se da es el del árbol en general, y tal especie particular de árbol, parece que define toda relación de inclusión estricta entre conceptos. Sin embargo, no carece de dificultad el situar en un mismo plano dos tipos de *vyāpti* (relación de implicación). Una prueba de ello es la dificultad con que tropieza Diṅnāga para precisar lo que se quiere conocer en el silogismo relativo a la montaña humeante: cuando se ve humo sobre la montaña, lo que se quiere inferir no es el fuego, porque la relación entre el fuego y el humo es ya conocida; no es tampoco la relación del fuego con la montaña, porque para esto sería preciso que los dos términos en relación fuesen visibles, mientras que únicamente la montaña lo es. Queda, pues, que se infiere la montaña-en-fuego. Por este procedimiento, Diṅnāga intenta reunir el término mayor y el término menor en un mismo concepto, como si uno fuera el predicado del otro, reduciendo finalmente el primer tipo de implicación al segundo (notemos que el sánscrito puede expresar por el mismo procedimiento lingüístico la montaña que tiene altura, por ejemplo, y la montaña que tiene fuego). Por otra parte, cuando Diṅnāga trata de los errores ló-

gicos, abandona el ejemplo de la montaña para limitarse a inclusiones de conceptos, porque mientras que conserva «la montaña» como término menor de su silogismo (y no «la montaña humeante»), no puede precisar la relación lógica que existe entre ella y el término medio.

Si Diṅnāga no ha resuelto la dificultad, bien se puede decir que la ha presentido, lo que es ya muy notable, teniendo en cuenta la manera en que habían sido planteados los problemas hasta él. Dharmakīrti da un paso más (¿es un progreso?) convirtiendo el silogismo de la montaña en un juego de inclusión de conceptos, donde dos proposiciones bastan (sobreentendiéndose que la relación universal es conocida y que no es necesario reafirmarla): la montaña está en llamas porque está humeante (sobreentendido: toda cosa humeante está en llamas). El ejemplo no sirve ya más que para la enseñanza de los más ignorantes, porque se comprende que la inclusión que sirve al silogismo no es lo que se quiere demostrar, pero es sobre lo que se apoya para demostrar otra cosa. En la inferencia para sí, por consiguiente, son suficientes dos proposiciones, mientras que en la inferencia para los otros (el silogismo) se puede añadir el enunciado de la inclusión de la que se vale, con el apoyo del ejemplo: el enunciado general no es separado nunca del ejemplo concreto, porque, si se toma el trabajo de expresar el primero, es que tal vez no es conocido con anterioridad, y es preciso, por tanto, hacerlo convicente al mismo tiempo. Incluso en los budistas el silogismo tiene tendencia a seguir siendo más «pedagógico» que formal, en lo que, ciertamente, es heredero del silogismo brahmánico. Dharmakīrti acaba igualmente por hacer desaparecer del estudio de los errores lógicos las huellas de su dependencia de la técnica de la discusión para transformarlos definitivamente en errores formales.

La aparición de la lógica búdica tiene por consecuencia di recta la formación de una lógica jainista, quien en particular se aprovechará de las enseñanzas búdicas sobre la inferencia. Ya Siddhāsena Divākara (¿contemporáneo de Dharmakīrti?) distingue la inferencia para sí y la inferencia para los otros. Vacila en cuanto al valor del ejemplo, pero adopta la noción de *vyāpti* (implicación-inclusión) introducida por los budistas. Sin embargo, con Māṇikya Nandi y Devasūri se aprecia cómo la filosofía jainista se liga al carácter, no solamente pedagógico, sino también eurístico, de la inferencia, minimizando los problemas propiamente formales, que heredan de los budistas. Como los Mīmāṃsaka, se preocupan por saber cómo se adquiere el conocimiento de una implicación dada. Por otra parte, al distinguir cuidadosamente la inclusión de conceptos simultáneos y la rela

ción de causalidad (donde se vuelven a encontrar los dos tipos búdicos), añaden la simple consecución habitualmente observada (la de la sucesión de las constelaciones en el cielo nocturno) como tercer tipo, y la correlación como el cuarto. Pero se sienten incómodos, como los budistas, por la unificación de los dos tipos de razonamiento, el de la montaña humeante y el del sonido no eterno: en lugar de recurrir al artificio lingüístico al cual recurre Dharmakīrti, modifican la ley de implicación eliminando la relación necesaria del término medio (el humo) con el término menor (la montaña), que efectivamente no entra nunca en el enunciado de la proposición universal sobre la que se apoya el razonamiento. La introducción del término menor queda como contingente, lo que acaba de hacer inútil el ejemplo concreto del silogismo brahmánico, que no hace sino introducir un término menor nuevo, tan contingente como aquel sobre el que se razona. El único punto importante es, pues, la relación entre el término medio y el mayor.

Los brahmanistas, esta vez también, van a replicar adoptando el vocabulario búdico, aunque dándole una significación diferente, hasta que la Nueva Lógica integre las conquistas del budismo. El jainismo se queda a medio camino entre las preocupaciones formales de la lógica búdica y las de la antigua lógica brahmánica, con la que comparte el realismo sólo hasta cierto punto. La Mīmāmsā está tan profundamente sumergida en su realismo epistemológico-ontológico que no modifica apenas sus posiciones: las disputas entre Prabhākara y Kumārila discurren esencialmente sobre la noción de *niyama* —relación regular—, que es, en cierto sentido, el equivalente de la *vyāpti* búdica, pero que permanece esencialmente como una ley de la naturaleza y no se comprende nunca como una implicación lógica: el único problema es, pues, para los Mīmāṃsaka, de orden epistemológico, como lo había sido siempre. La inferencia es siempre ese *pramāṇa* que libera al conocimiento de lo real, insistiendo sobre *real* y no sobre *conocimiento* (por lo demás, la Mīmāṃsā no ha incluido nunca en su sistema una teoría de la discusión, que conllevaría un razonamiento demostrativo en cinco partes). La inferencia es un modo seguro para extender el alcance de nuestra percepción o del conocimiento de las Escrituras, y, en consecuencia, basta preguntarse cómo se adquiere el conocimiento de una ley *(niyama)* a partir de la experiencia concreta. Para Kumārila, ello no puede hacerse sino mediante la repetición de la misma observación determinado número de veces. Para Prabhākara, al contrario, el *niyama* es alcanzado de golpe, en una sola observación. Sería preciso, sin embargo, evitar el concluir en el racionalismo de Prabhākara o en un realis-

mo del concepto; si está más influenciado por el budismo —quien parece concebir el *conocimiento* de la *vyāpti* fuera de tiempo—, es probablemente porque su universo filosófico limitado a la revelación védica en sentido estricto, con todos los ritos que prescribe, le hace más sensible a los prestigios de una formulación que puede recordar al imperativo categórico de los *Veda:* el que hace esto tendrá aquello. Es suficiente recitar tales fórmulas del *Veda* para conocer la relación infalible entre tal rito y el resultado indicado. Por lo mismo, una vez que se ha leído una ley de consecución en una observación determinada, se espera verla reproducirse. No olvidemos que la montaña humeante no es el ejemplo elegido por los Mīmāṃsāka habitualmente, y que prefieren el del río en crecida, que testimonia las lluvias recibidas río arriba u otros análogos. Prabhākara ve, por consiguiente, en la inferencia más bien un instrumento de previsión de lo que debe acontecer (conforme a la regla védica) que un medio de conocimiento del presente y del pasado (del cual no se preocupa el *Veda*), pero, al mismo tiempo, no hay la menor sospecha de lo que puede ser una ciencia experimental, incluso en el sentido más rudimentario del término. Kumārila testimonia, por el contrario, un sentido más vivo de las cosas y un realismo que se conecta más a las cosas que a los actos.

El Nyāya no puede dejar de sentirse afectado profundamente por la revolución de Diṅnāga, y ya Uddyotakara, al contestar a este último, usa de la noción de *vyāpti*. Suprime él también la diferencia entre la inferencia propiamente dicha y el silogismo de cinco partes, sin que parezca que vea la dificultad que esto entraña, pero es manifiesto que para él, como para sus predecesores lógicos brahmánicos, el «signo» que lleva a inferir una cosa invisible continúa siendo signo, y nunca será la «razón» de un silogismo formalmente constituido. El signo es tal únicamente por las experiencias anteriores que lo han asociado invariablemente a la cosa invisible que se le infiere; es decir, que su valor formal es menos importante que la certidumbre adquirida sobre su validez. Si bien el enunciado del ejemplo, una vez completado por la proposición universal que ilustra, sigue siendo necesario. Por eso la clasificación de los diferentes tipos de inferencia está fundada sobre las propiedades de los términos extremos: el primero es aquel del que *no* se pueden *anticipar* sino ejemplos positivos en su apoyo, porque el término mayor lo engloba todo: por ejemplo, esto es nombrable, porque es cognoscible. El segundo tipo, el más discutible, es aquel del que no se pueden anticipar nada más que ejemplos negativos, porque el término menor es el único que posee al término medio. Por ejemplo: la tierra es diferente de los otros elementos, porque

posee el olor (que es la propiedad específica del elemento térreo). Finalmente, el tercer tipo, que corresponde a los tipos examinados por Diṅnāga, es aquel del que se pueden dar ejemplos positivos y negativos, es decir, que el término medio sólo se encuentra con el término mayor y nunca fuera de él.

Vācaspati (siglo IX), que conserva por su parte la misma noción de vyāpti (implicación), critica la definición búdica que distingue entre una relación de identidad y una relación causal. Al no ver la verdadera razón de esta distinción (que procede de la identificación bajo el nombre de inferencia de la inferencia y del silogismo de cinco partes de los primeros textos de Naiyāyika), la reemplaza por un enunciado general, diciendo que la implicación es la relación entre el término medio y el término mayor que no está afectada por ninguna «condición limitativa». Así, yo no puedo invertir el ejemplo corriente de la montaña humeante diciendo que la montaña está humeante porque está en llamas, puesto que el fuego sólo va acompañado de humo cuando es alimentado con combustible húmedo (siendo, por tanto, éste la condición limitativa). Parece que semejante corrección, hecha a la definición búdica, constituye la confesión de la incapacidad del lógico brahmánico para pensar la implicación en sí misma; la define de manera extrínseca y negativa, sin duda porque sigue estando más interesado por el valor de las premisas que consciente del valor formal del silogismo.

Hasta el advenimiento de la Nueva Lógica, los lógicos brahmánicos no sabrán llevar adelante los problemas de la lógica, por no haber hecho las distinciones necesarias y, sin duda, por exceso de realismo: si todo está inscrito en lo real de manera que es captado por la percepción, ¿cómo preocuparse de poner al día una estructura racional de pensamiento (o del lenguaje) capaz de revelar precisamente lo que ya no es del dominio perceptivo?

d) Lenguaje

No hace falta decir que para los budistas el lenguaje es un producto de la actividad mental y, al mismo tiempo, su instrumento esencial. No constituye, como para la mayor parte de los hindúes, un pramāṇa aparte, sino que está ordenado al conocimiento del general, lo que lo identifica a la inferencia. De hecho, la palabra permite inferir su sentido o la cosa que denota. Sin embargo, no se detiene ahí el análisis de Diṅnāga, y se puede pensar que las teorías realistas del lenguaje que ha encontrado en los Naiyāyika y los Mīmāṃsaka han contribuido no poco a estimular su reflexión sobre el tema: por una parte, no

puede admitir con los Naiyāyika que la palabra denote lo individual, porque para él lo individual es totalmente inexpresable. Pero tampoco puede admitir, con los Naiyāyika y los Mīmāṃsaka, que el lenguaje denote géneros que serían reales e inherentes a las substancias individuales. El «sentido mental» de Bhartṛhari no podría convenirle por más tiempo, porque implica un objeto real como soporte. Todo sucede como si, al haber planteado de tal modo el problema sus predecesores, Diṅnāga no pudiese decir simplemente de la palabra que denota un concepto que no es otra cosa que un concepto. De hecho, no se prescinde de toda referencia a la realidad, puesto que el lenguaje, como la inferencia, ha de permitir acciones consumadas y pide, por tanto, una cierta correspondencia de la acción a lo real. También se aplicará a demostrar que el género —construcción mental— está vacío, en suma, de todo contenido propiamente conceptual. Su formación se explica por una similitud de las reacciones mentales provocadas por estímulos concretos. Todo lo que provoca una reacción parecida es considerado como idéntico y el mismo nombre lo expresa. Pero la similitud de reacción no significa la identidad real del estímulo, y tampoco ofrece la posibilidad de describir lo que es en sí mismo. Sin embargo, se da un nombre a esta entidad supuesta, que ofrece suficiente exactitud como para permitir la eficacia práctica; Diṅnāga no niega —y otro tanto se puede decir de sus sucesores— que la palabra refrende una cosa positiva, realmente existente, sino que puesto que el sentido de la palabra es general, por consiguiente diferente de lo real, y que el elemento real es inaccesible en sí mismo, piensa que la palabra no denota sino indirectamente la cosa refrendada por la negación de lo que ella no es. El sentido directo es enteramente negativo: si pronuncio la palabra «caballo» elimino con ello todo lo que es no-caballo. Así, el sentido, de la entidad real que era, deviene división de lo real en dos esferas, aquella donde se aplica y aquella donde no se aplica; mas la esfera de aplicación es delimitada extrínsecamente por aquella en la que no se aplica. Es posible que esta concepción no haya sido extraña a la de la ley de la implicación en la inferencia, en la que los conceptos son contemplados según la inclusión o exclusión de sus extensiones respectivas.

Desde el punto de vista brahmánico, el ataque budista en el plano de la teoría del lenguaje es bastante más pernicioso que la construcción de una lógica búdica, porque socava los fundamentos mismos de la epistemología brahmánica. Pero aun ahí, más que por cualquier otra cuestión, la disputa epistemológica se intensifica por sus repercusiones sobre la ontología y sobre

toda la *Weltanschauung* brahmánica: la autoridad de los *Veda* está en juego, pero también la concepción misma de la realidad y de la sociedad que determinan. La lucha se complica aún más por la aparición, con Bhartṛhari, de la doctrina del *sphoṭa,* que constituye la primera tentativa de síntesis del brahmanismo más ortodoxo, del budismo de los dos Vehículos, y tal vez incluso de concepciones puramente «sectarias». Los filósofos de la Mīmāṃsā, ya que no los del Nyāya, parece que consideran al autor de la doctrina del *sphoṭa* como budista.

Al establecer la filosofía de la Gramática la realidad de otros elementos verbales distintos de los fonemas, y al admitir que todo soporte sonoro de una significación, incluida la frase, es una entidad real, la Mīmāṃsā se esforzará en mostrar que únicamente los fonemas son reales: Kumārila los convierte en substancias, Prabhākara parece ver en ello, como el Nyāya, nada más que cualidades del éter, pero ambos las consideran como eternas. La eternidad de las palabras —que afirman y creen un deber afirmar como condición esencial a la eternidad de la relación entre la palabra y su sentido— se reduce, pues, a la eternidad de los fonemas al estar ligadas las palabras mismas al orden de sucesión temporal de los fonemas que las constituyen. Incluso no se puede hablar de la eternidad de cada palabra por su género, porque los Mīmāṃsaka no reconocen géneros que se correspondan a cada palabra. Igualmente, no hay un género para cada letra, porque en cada audición de un fonema es el mismo fonema substancial y eterno quien se hace audible, y no un fonema individual de un género determinado. Hay en esto, en una ontología de un sólo nivel —donde se hacen uno lo empírico y lo absoluto—, una apariencia de desdoblamiento entre el fonema substancial, pero habitualmente inaudible, y el sonido concreto que lo hace audible en un momento dado. De hecho, para la Mīmāṃsā la permanencia sustancial del fenómeno es del mismo orden que la permanencia de los objetos, que, sin embargo, no se percibe sino por intermitencias: aunque yo no lo percibo, otros pueden percibirlo. Kumārila admite solamente un género de la palabra en general, que es inherente a cada fonema y da cuenta de su naturaleza sonora común. Pero Prabhākara rehusa incluso reconocer este género de la palabra, que le parece que pone en peligro la realidad eterna de cada fonema individual; tan cierto es que el género, para el pensamiento indio, tiene una función ontológica tanto, al menos, como epistemológica.

Cuando la Mīmāṃsā, pues, afirma que la relación entre la palabra y su objeto (es decir, su sentido) es eterno, la eternidad de la que se trata parece ser, no de orden ontológico, sino

más bien ligada a un uso que existe desde la eternidad. Sin duda admite, en efecto, esta eternidad de uso (como, por otra parte, todos los filósofos hindúes), pero va más lejos y, a despecho de su negativa de atribuir una realidad a las palabras, mantiene que su relación con su sentido es innata, natural, porque nadie, Dios o el hombre, podría nunca fabricarla; no puede ser de otra manera si los *Veda* mismos han de ser eternos. Hay ahí un punto oscuro del sistema, que sólo se puede comprender refiriéndose a la doctrina adversa que pretende refutar: la noción de *sphoṭa* está ligada en Bhartṛhari, primero, a la admisión de un «objeto mental» que permite despegar el pensamiento de lo real tal cual es o será; después, en un monismo que acaba por hacer de la palabra el único absoluto en el que se reabsorben tanto la conciencia como las cosas. La Mīmāṃsā no puede admitirlo, porque eso destruye su concepción del *Veda,* ligada a una visión estrechamente ritualista del universo y al papel esencial de la enseñanza oral de los Brahmanes. Pero puede ser que, antes de esto, la noción de una entidad-palabra haya sido refutada por Śabara, simplemente porque le llegaba de una escuela budista, la de los Sarvāstivādin.

Sin embargo, la Mīmāṃsā afirma la eternidad del sentido de las palabras, admitiendo que la palabra denota únicamente el género de las cosas, siendo éste eterno, gracias a una perpetua renovación de los individuos en que se encuentra inherente. Porque el género es evidentemente positivo: no se contenta con negar todo cuanto no es objeto de consideración. Kumārila identifica pura y simplemente, detrás de Bhartṛhari además, la «estructura específica», de la que hablaba Śabara, y el género. Pero como, en el *Śābarabhāṣya,* la palabra estaba ligada a la «estructura específica», es decir, a la forma perceptible de las cosas en lo que tiene de no individual, el autor del *Ślokavārttika* no admite más que géneros de las «cosas», es decir, aspectos de lo real provistos de una estructura perceptible y permanente. No hay, pues, género de las cualidades sensibles, ni de las acciones, contrariamente a lo que admite el Nyāya; nueva razón para que Prabhākara rechace la existencia de un género de la palabra, mientras que los Bhātta, admitiendo el carácter substancial de los fonemas, pueden atribuirles un género por intermedio de los factores materiales que concurren en su audición.

El Nyāya no desarrolla especialmente este aspecto de sus sistema: se limita a refutar el *sphoṭa* y a afirmar la no-eternidad de los fonemas que son cualidades del éter, pero al ser los *Veda,* al igual que el lenguaje, según él, obras creadas desde toda la eternidad, se aparta en este punto de la Mīmāṃsā.

Sin embargo, después de una larga refutación del *sphoṭa* en su Ślokavārttika. Kumārila hace una confesión reveladora; se acomodaría al rigor de un *sphoṭa*-palabra (y de hecho esto conciliaría bastantes cosas en su sistema), pero a lo que se resiste es al *sphoṭa*-frase, que daría una realidad objetiva no solamente a la frase, sino también a su sentido. Esto nos introduce en un nuevo aspecto de la doctrina del lenguaje, en el que los Bhāṭṭa (posteriores a Kumārila) se oponen no solamente al *sphoṭa*, sino también a las concepciones de la escuela de Prabhākara. Hay que partir del hecho de que la frase védica es, ante todo, la frase terminante: «el que desea el cielo, debe ofrecer un sacrificio». Ahora bien, para los Bhāṭṭa —y ya para Kumārila— una prescripción tal tiene por objeto alguna cosa que todavía no existe y proporciona un medio de llegar a esa cosa, pero es el resultado, el cielo aquí, lo que importa; es decir, lo real, no la acción para llegar a él. La acción en sí misma no existe (así como tampoco la palabra ligada a una sucesión temporal), mientras que las cosas de las que nos servimos y que obtenemos son reales.

Por ello, cada palabra tiene, en primer término, un sentido propio, y luego, al entrar en relación con otras palabras en una frase, produce un nuevo sentido global que, con relación a su propio sentido, es un sentido secundario: el sentido de la frase está implicado en el de las palabras que la componen. En Prabhākara y su escuela, por el contrario, se ve cómo se combinan curiosamente una estricta ortodoxia védica y una innegable influencia búdica; la única cosa que cuenta es la prescripción védica (¿no son eternos los *Veda*?) en sí misma, es decir, la acción que ella ordena, y no el resultado de la acción, y menos aún los instrumentos de la acción. Para sostener esta idea, que es la del imperativo categórico puro y simple, Prabhākara explica que la acción está ordenada para sí misma, y no de cara a un resultado; entre ella y su resultado no hay más que una simple consecución, más que causalidad o relación de medio a fin: al ser esto, es aquello. En esta fórmula se puede reconocer el enunciado mismo del encadenamiento de fenómenos por el budismo. Transpuesta al plano de la expresión lingüística, una concepción tal da prioridad al sentido de la frase, que es la acción, sobre el de las palabras; cada palabra, en consecuencia, no expresa nunca su sentido propio más que en relación con otros sentidos, encontrándose éstos «en el horizonte» cuando la palabra es pronunciada.

Estas dos teorías de la frase originarán innumerables discusiones y, cuando el Vedānta entre en liza, variantes más o menos sutiles. A partir de aquí es evidente que Śaṅkara debía pre-

ferir la doctrina de los Bhāṭṭa, en la que podía encontrar un lugar a las frases simplemente indicativas que hablan de Brahma.

Sin desarrollar su teoría sobre este punto, el Nyāya es arrastrado por la controversia con el budismo y Bhartṛhari, conjugados para afirmar que el sentido de la frase es una realidad objetiva; pero su frase es menos la orden terminante védica que la proposición indicativa que liga entre ellos los aspectos de las cosas: al aceptar como categorías de lo real la substancia, el género, la acción y la relación, es muy fácil declarar que la frase no dice nada más que lo que es, tal como es. Bhartṛhari piensa, por el contrario, que las relaciones no tienen realidad más que para el uso empírico, pero su monismo le prohibe hacer de ellas entidades dotadas de una existencia objetiva independiente del pensamiento que las manipule o de la expresión lingüística que las traduzca.

e) Ātman

Los lógicos budistas destruyen toda huella de principio metafísico permanente que pudiera dar cuenta de la existencia de un individuo y de sus reencarnaciones sucesivas: ya no se habla de la «persona» de los Vātsiputrīya, ni tampoco de la «conciencia-almacén» de los Vijñānavādin. La conciencia, como las cosas, se convierte en una polvareda de instantes sucesivos, constituyendo un individuo cada «serie» de instantes. Sin embargo, los lógicos no se preocupan apenas de suministrar nuevos elementos de solución al problema de la transmigración que permanece como dogma fundamental en el budismo. El Mādhyamika Śāntarakṣita, después de haber atacado la doctrina del ātman tal como se encuentra en el Nyāya y en la Mīmāṃsā, se ve obligado a examinar el problema, pero sus soluciones no son nuevas, y puede decirse que en este terreno el budismo indio ha dicho cuanto tenía que decir.

Los brahmanistas no se consideran menos atacados en erte punto, y la defensa del ātman, desde luego en último término, adquiere una importancia considerable al fin del período, sin duda bajo la influencia del Vedānta Śaṅkariano. La filosofía brahmánica está simbolizada toda, en lo sucesivo, por el ātman, y es característico ver a un Naiyāyika, Udayana (siglo x), tomarse el trabajo de escribir una obra consagrada a la demostración del ātman y dirigida contra los budistas. Sin embargo, tampoco ahí, en el transcurso de largas polémicas con el adversario en las que hacen uso de los últimos descubrimientos de la lógica, se añade nada esencial a la doctrina del alma. Sobre este

punto, como sobre el problema de Dios en el Nyāya, se tiene la impresión de que la importancia filosófica se consigue, en muchos casos, por elementos emocionales y propiamente religiosos que no aportan nada en el plano de los conceptos.

II. *El Vedānta*

La expansión del Vedānta con Śaṅkara y sus sucesores no es un acontecimiento brusco, sin previa preparación. Ya se examinó cómo los *Vedāntasūtra* fueron compuestos en fecha bastante antigua y que no les faltaron comentarios, aunque ninguno de ellos nos haya llegado. Por otra parte, si se acuerda llamar Vedānta a toda filosofía que se refiera a los *Upaniṣad* más que a los *sūtra* del mismo nombre (y tal es la originalidad del Vedānta en relación a los otros *darśana*), Śaṅkara tiene predecesores cercanos a él y que la historia, más o menos legendaria, ha hecho entrar en su biografía: Gauḍapāda, en principio, habría sido el maestro de su maestro (siglo VI-VII, sin duda), mientras que de Maṇḍana Miśra se ha hecho, injustamente, un puro discípulo de Kumārila que Śaṅkara habría convertido a su doctrina. En cuanto al primero, será deudor de la integración al brahmanismo de la dialéctica nāgārjuniana; es probable que ambos hayan sido elementos determinantes en su oposición a la noción de un Absoluto-Palabra, mas su polémica con el segundo parece haber versado concretamente sobre los «estados de vida»: ¿es preciso ser *sannyāsin,* «renunciante», para alcanzar el conocimiento de lo Absoluto, o se puede seguir siendo «amo de casa»?

La filosofía de Gauḍapāda, para nosotros enteramente contenida en sus *Māṇḍūkyakārikā,* breve comentario libre sobre la *Māṇḍūkya-Upaniṣad,* es en principio bien conocida y ha sido objeto de innumerables trabajos modernos. Ha alimentado también bastantes polémicas indias, donde se trata de determinar si el autor ha sido un budista o un Vedāntin de la tradición brahmánica. Sin embargo, apenas hay posibilidad de duda: Gauḍapāda parece bastante separado del *Upaniṣad,* al que apela, y que pretende comentar, y como sólo lo cita en su primer capítulo, tampoco nombra explícitamente su Absoluto Brahman; y, como el *Upaniṣad,* lo identifica con la sílaba sagrada Om. Además, describe los estadios de la conciencia conforme a la tradición upaniṣádica: el estado de vigilia, el ensueño y el sueño profundo forman una jerarquía que, bien comprendida, nos lleva hacia un cuarto estadio llamado justamente «el cuarto», y que es la inmersión total en Brahma. El ensueño nos enseña ya que el mundo de las cosas que se cree percibir no es sino creación

imaginaria, una magia —māyā— a la que es preciso evitar el atribuir una realidad verdadera. Todos los Vedāntin no dualistas hacen algo análogo, a su manera, a la *Primera Meditación* de Descartes, pero las conclusiones que sacan son lo opuesto de las de Descartes. Este duda un instante de la realidad del mundo exterior por la analogía del sueño, pero se desembaraza rápidamente de esta duda. El Vedāntin, por el contrario, identifica los dos mundos para hacer tan imaginario al uno como al otro. El estado de ensueño es superior al estado de vigilia, puesto que nos hace tomar conciencia de la irrealidad esencial del mundo de las cosas. En cuanto al sueño profundo —que la India contempla no como una ausencia de conciencia, sino como una conciencia bienhechora («he dormido bien», se dice corrientemente)— es un goce anticipado de la beatitud de Brahma, el estado más próximo al de la absorción en Brahma, donde la conciencia al fin se encuentra pura de todo objeto y de toda dualidad. Nada está tan próximo al nirvāṇa búdico como el brahmán, conciencia pura en la que nada se refracta.

Esto es lo que hace fatal la colusión budismo mahāyānico-Vedānta. La «descripción» negativa que Nāgārjuna daba del nirvāṇa se aplica perfectamente al Brahman mismo, que es el estado de liberación, y Gaudapāda la reproduce a veces palabra por palabra; Saṇkara tendrá conciencia plenamente del progreso que constituye esta *vía negativa* en la descripción del Ser, que no es nada de nuestra experiencia concreta de los seres empíricos. Pero es evidente que tal paso no es específicamente búdico; es la expresión normal de la trascendencia, tal como se la encuentra por ejemplo en un Pseudo-Dionisio, sin que haya que pensar en un préstamo a Oriente. Nāgārjuna, sin embargo, aplicaba su dialéctica a las cosas, y de la imposibilidad de una comprehensión intelectual de las cosas como entidades positivas, concluía en la ausencia en ellas de ser propio. El nirvāṇa no era sino la «realización» misma (de orden místico) de esta verdad a la cual conducía poco a poco la destrucción dialéctica de las cosas. El Vedānta, por su parte, después de Gauḍapāda, aplicará la misma dialéctica a las cosas para hacer resurgir la unicidad de Brahma y la irrealidad de los fenómenos: también la vía negativa de acceso al Brahman necesitará una contrapartida positiva que suministrarán, naturalmente, las fórmulas upanisádicas.

La aportación principal de Gauḍapāda es, pues, la introducción de la dialéctica nāgārjuniana en el pensamiento hindú. Pero, por otra parte, al no llegar hasta el final de lo que implicaría una *vía negativa* sin contrapartida positiva, todavía habla de la māyā como de un poder de Brahma. El Absoluto es, a pesar

de todo, la fuente de la ilusión cósmica, como lo era para Bhartṛhari, y como lo era para los *Upaniṣad* antiguos; hay una causalidad real de Brahma con relación al mundo de las cosas; ya no se precisa la naturaleza, pero recuerda que el paso de Gauḍapāda, a pesar de lo dicho, no es puramente gratuito; comenzó por identificar el Brahman con el *praṇava*, la sílaba Om: esta identificación no puede sino evocar el Brahman-Palabra (o Sonido) de Bhartṛhari, ligado también al mundo de los fenómenos por sus poderes de manifestación.

También se une a Bhartṛhari, en parte, Maṇḍana Miśra: situado, como él, en la confluencia de muchas corrientes, y suficientemente abierto como para recoger lo que le parecía válido, escapa a toda clasificación, aunque esté lejos de ser un sincretista, en el sentido que se le dará más tarde. Debido a la complejidad y a la originalidad de su pensamiento, desconcertantes para los espíritus formados en los darśana bien delimitados, no hará escuela, siguiendo, en esto también, el ejemplo de Bhartṛhari. Su doctrina, de muy difícil acceso y expresada en numerosos tratados independientes (¡ni un sólo comentario hay en su obra!), no ha sido objeto todavía del estudio de conjunto que merecería. Según la leyenda, fue discípulo de Kumārila, fue convertido por Śaṇkara y tomó el nombre de Ṣureśvara, haciéndose sannyāsin. De hecho, poseemos de él obras que son las propias de un Mīmāṃsaka de la escuela Bhāṭṭa, mientras que Sureśvara ha escrito comentarios sobre los comentarios de Śaṅkara. Pero Maṇḍana Miśra ha compuesto igualmente una *Śphoṭasiddhi*, donde se erige, contra Kumārila, en abogado del sphoṭa (que rechaza Śaṅkara), y una *Brahmasiddhi*, que se apoya, como las obras de Śaṅkara, en las enseñanzas upaniṣádicas, pero, como la de Bhartṛhari, reserva para su Absoluto el nombre de Śabdabrahman, Brahman-Palabra (o Sonido). Su Vedānta, si se le desea dar un nombre cómodo a su doctrina, es, pues, diferente del de Śaṅkara y del Sureśvara, y sometido a estudio crítico, no puede subsistir la identificación Maṇḍana-Sureśvara. Por lo que se sabe, no está en contradicción su obra vedāntica con su adscripción a la escuela Bhāṭṭa, ni incluso su doctrina de la defensa del *sphoṭa*, pero desborda ampliamente las posiciones y las preocupaciones de Kumārila.

Como él, se queda en «amo de casa» convencido, cumpliendo con sus ritos como todo buen brahmán. Pero estos ritos no tienen para él el mismo sentido que para Kumārila: su finalidad ya no es la obtención de alguna ventaja terrestre o de un renacimiento celestial, son simples purificaciones preparatorias para la meditación sobre el Brahma, que ha de llevarle a la liberación. Por otra parte, al adoptar las dos nociones esenciales

de la filosofía de Bhartṛhari, aporta cambios significativos en ella: como para el gramático, no hay para Maṇḍana pensamiento sin lenguaje, lo que no quiere decir que no haya conciencia pura en el Absoluto, sino más bien que esta conciencia está identificada con la Palabra, unificada ella misma, mientras que el pensamiento empírico es definido simplemente como «el poder de la palabra». Pero cuando se llega al sentido de las palabras (distinto de las cosas) y al sentido de las frases, se definen como una «manifestación fenomenal de la palabra»; ahí está toda su realidad. Sería tentador pensar que Maṇḍana es el primero en haber empleado en su sentido técnico el término *vivarta,* que Bhartṛhari aún empleaba indistintamente con *pariṇāma:* el *vivarta* es el fenómeno, la transformación aparente, pero totalmente ilusoria de la causa en su efecto, mientras que el *pariṇāma* (de Sāṃkhya) es la transformación real de esta misma causa en el efecto que preexistía además en ella. Maṇḍana completa en este punto la teoría de Bhartṛhari: el «sentido mental», y por tanto toda «construcción mental», no es más que una especie de florecimiento de la palabra misma, sin realidad propia.

No es seguro que Maṇḍana aplique la misma noción de *vivarta* a las cosas mismas. Pero dice que el mundo fenomenal no es más que una māyā, una ilusión mágica creada por los individuos bajo la influencia de la ignorancia original que les oculta la realidad del Brahma. La percepción empírica de las cosas es asimilada a un conocimiento «erróneo». Lo que constituye un claro préstamo para el budismo, por lo que no es seguro que haya llegado a Maṇḍana a través de Bhartṛhari. La ilusión, en él, no es «cósmica», como lo será para Śaṅkara, sino que brota en el individuo mismo. Unicamente la ignorancia *(avidyā)* es esta misteriosa «realidad» (irreal) cósmica que Nāgārjuna ya hacía responsable de la creación de un mundo fenomenal para los individuos. Para demostrar el carácter ilusorio de las cosas, Maṇḍana formula, y sin duda es el primero que lo hace en el brahmanismo, una crítica de la noción de «diferencia» valiéndose de una dialéctica cerrada que también le llega directamente de Nāgārjuna; demuestra que no se puede de ninguna manera dar cuenta lógicamente de una percepción de lo múltiple y de lo diverso. Esta crítica de la diferencia la repetirá hasta la saciedad la escuela Śaṅkariana, y aun en nuestros días la esgrimirán los modernos Vedāntin.

Otros aspectos de su teoría del lenguaje acaban por hacer de Maṇḍana un discípulo muy independiente de sus dos maestros, Kumārila y Bhartṛhari: en su *Sphoṭasiddhi,* defiende un *sphoṭa,* es decir, una entidad sonora significante, sólo para la pala-

bra, y no habla en ningún momento de la realidad de la frase o de un *sphoṭa* de la frase, como Bhartṛhari. Al contrario, cuando explica en la *Brahmasiddhi* la formación de la frase, se adhiere a la doctrina Bhāṭṭa, según la cual son los sentidos de las palabras, una vez expresados por éstas, los que se aproximan para formar el sentido de la frase. No hay, pues, entidad frase, y son las palabras, al expresar cosas estables, quienes únicamente tienen existencia propia (todavía fenoménica, puesto que toda diferencia se reabsorbe en Śabdabrahman). Pero al mismo tiempo recuerda que la frase de Kumārila, como probablemente la de Bhartṛhari, tiene por centro el verbo que prescribe alguna acción, lo que encaja mal con sus perspectivas de Vedāntin, puesto que es preciso explicar las frases upanisádicas que describen el Brahma sin verbo (al estar normalmente la cópula «ser» sobreentendida en sánscrito); por consiguiente, le es preciso explicar que la cópula, expresada o sobreentendida, es un lazo suficiente entre sujeto y predicados para asegurar la unidad de la frase y permitir describir el Brahma. La teoría Bhāṭṭa le preparaba para este desarrollo, atribuyendo una realidad propia a cada una de las palabras.

El hecho de que Maṇḍana haga del sentido un simple *vivarta* de las palabras y de las frases no deja de tener importancia para el único problema que le interesa vivamente, el conocimiento de lo Absoluto; y como discípulo de Bhartṛhari, más que como discípulo de Kumārila, explica el alcance de las enseñanzas upaniṣádicas. Estas hablan en efecto de Brahma en términos positivos mucho más frecuentemente que en términos negativos: cuando se dice del Brahma que es «ser, conciencia, beatitud» o «ser, conciencia, infinitud», ¿cómo nos permiten conocer estas palabras al Brahma? Aquí, Maṇḍana, como buen Mīmāṃsaka, afirma que la palabra es el único *pramāṇa* a nuestra disposición para conocer el Absoluto en espera de que podamos «realizarlo». Pero, contrariamente a lo que dice Kumārila, la enseñanza revelada no es necesaria por la inexistencia actual del objeto revelado; su objeto, por el contrario, es el Eterno, el siempre-presente. Por ello la palabra no puede ser entonces nada más que el testimonio de los grandes «videntes», sólo puede expresar más o menos adecuadamente el objeto de una experiencia inaccesible al común de los mortales para indicarles lo que alcanzarán si buscan la liberación. La palabra no da nunca el objeto en sí mismo, el conocimiento del Brahma en sí mismo, sino solamente una expresión conceptual que ayudará a «realizar» el conocimiento pleno, porque éste sólo podría ser experimental. Parece que no hará falta decirlo, tal vez, pero Śaṅkara sostendrá lo contrario. De hecho, la idea de que entre

las definiciones verbales del Brahma y su «realización» mística se interpone un conocimiento conceptual de la definición que se convertirá en objeto de meditación, es tal vez una herencia del budismo, que le llega a Maṇḍana a través de Bhartṛhari; al nivel en que el lenguaje puede funcionar, el conocimiento no es nunca un conocimiento plenamente unificado, sino, al contrario, relacional; el lenguaje es correlativo del *vikalpa,* de la construcción mental, y no puede dar un conocimiento *nirvikalpa* (en el sentido budista: desprovisto de toda construcción mental) de Brahma. Diríamos, en lenguaje occidental, que las frases de la revelación que nos hablan de Brahma nos dan una idea de él y no un conocimiento experimental. No hay, pues, diferencia en este punto de vista entre el lenguaje ordinario y el de los textos sagrados; es propio de la misma naturaleza de la expresión verbal no dar nada más que una idea de las cosas, al no ser ésta, dice Maṇḍana, sino una manifestación puramente fenomenal, y sin realidad propia, de la realidad sonora de las palabras.

Pero la meditación necesaria para la obtención de la liberación que es el conocimiento de Brahma, no entraña el abandono de la casta y de los ritos védicos prescritos. Los ritos conservan un valor purificador, si no directamente salvador, y son ellos quienes permiten la meditación sobre el Brahma. Perdura, sin embargo, que el individuo humano, tal como es y tal como se le conoce, pertenece al mundo de la ilusión que él mismo ha creado bajo la influencia de la ignorancia, pero el hecho de que es conciencia cognoscente revela su identidad esencial con el Brahma. Le es preciso «realizar» esta unidad con el Absoluto.

El maestro del advaita ha tenido al menos dos predecesores vedāntin y advaitin a la vez, Gauḍāpada y Maṇḍana Miśra, cuyas doctrinas presentan dos rasgos comunes: su Brahma es un Brahman-Palabra (Maṇḍana identifica igualmente el suyo al *praṇava*) y uno y otro sufren la influencia del budismo; Gauḍapāda, inspirándose más o menos directamente en Nāgārjuna, mientras que Maṇḍana hereda lo que Bhartṛhari prestara al budismo, y también acude directamente a las fuentes del Mādhyamika. El Brahman-Palabra es ciertamente una noción upaniṣádica, mas parece que no haya recibido elaboración filosófica, salvo por la aportación del budismo (Mādhyamika y Vijñānavāda combinados), en particular a su noción de *vikalpa,* de «construcción mental», interponiéndose entre lo real y el pensamiento del hombre para expresarse en el lenguaje. El lenguaje —palabras significantes más que palabras y sentidos— aparece así como una realidad intermediaria autónoma que no es ya un sim-

ple doble de las cosas, sino que permanece íntimamente ligada a las cosas por una parte, por otra al pensamiento, y que estuvo tentado, siguiendo el ejemplo de los *Upaniṣad* y de las especulaciones gramaticales, de erigir en realidad suprema donde cosas y pensamiento se fundirían en la unidad. No olvidemos tampoco el contexto hindú general: el poder mágico atribuido a las fórmulas pronunciadas, que es una creencia verdaderamente panindia, predisponía desde siempre al pensamiento indio a erigir al Sonido en absoluto.

Pero Śaṅkara aportará otra noción de Brahma, cuyo origen upaniṣádico es también incuestionable.

No es una de las menores paradojas de las relaciones India-Occidente el que, desde el siglo XIX, se considere a Śaṅkara como el mayor filósofo hindú. Filósofo lo es ciertamente, en el sentido indio del término, quien no separa lo teológico de lo filosófico, ni lo religioso de lo místico, pero ¿lo es también en el sentido occidental el que, en una disputa entre «dialécticos» y teólogos, como las que conoció nuestra Edad Media, se situaría sin duda, de buena gana, más bien al lado de un Pedro Damiano que de un Juan Escoto Eriúgena? Su obra, constituída, sobre todo, por comentarios sobre los *Upaniṣad* antiguos y sobre los Vedāntasūtra, incluye además de la exposición relativamente breve de sus tesis propias (cuatro primeros *sūtra* de los Vedāntasūtra), la crítica de los otros sistemas filosóficos e interminables exégesis de los textos upaniṣádicos (o de la Bhagavadgītā) para conciliarlos más o menos con su doctrina. ¿Cómo podía preocuparse además por construcción racional alguna cuando, según él, la única fuente de conocimiento del Brahma es la revelación upaniṣádica? De los *pramāṇa* sólo retiene la palabra y la concibe a la manera de la Mīmāṃsā: la palabra revelante —más bien que revelada— carece de autor, es eterna; está destinada a hacernos conocer lo que es absolutamente inaccesible para la percepción humana e incluso para la percepción yógica (limitada para Śaṅkara al mundo fenomenal). No hay, por otra parte, ninguna prueba posible de la existencia del Brahman. La polémica con el Sāṃkhya le lleva, sin embargo, a afirmar que el orden del mundo prohibe pensar que sea obra de una Naturaleza no espiritual (como quisiera el Sāṃkhya), pero no retuerce su argumento para hacer de él una prueba de su Brahma: el Brahma no podría ser en ningún sentido el ordenador de las cosas.

El Vedānta śaṅkariano lleva el nombre de *advaita* (no dualidad). Afirma como Maṇḍana Miśra la realidad del único Brahma, siendo ilusión todo lo restante. Su Brahma es ser puro y conciencia pura, tampoco palabra, y únicamente lo que es con-

ciencia participa de la realidad del Brahma, es el Brahma: el individuo humano, si sabe despojar las apariencias de su individualidad y de su conocimiento de los fenómenos, encuentra en sí mismo el ātman, que no es sino el Brahma. La ignorancia original es directamente la causa de una Māyā cósmica, y no ya simplemente la fuente de las ilusiones engendradas en cada individuo como en Maṇḍana. De la Pūrva-Mīmāṃsā, Śaṅkara hereda, en efecto, el sentido de la objetividad del mundo fenomenal, y ésta sólo puede ser salvaguardada si la māyā es también cósmica, si las conciencias individuales se bañan en ella sin crearla ellas mismas. Por otra parte, no ha sabido cómo explicar esta māyā sin relacionarla con un Īśvara, especie de conciencia suprema del mundo fenomenal, omnisciente y ordenador de todo, que, al no existir él mismo más que en el plano de los fenómenos, proyecta el mundo ilusorio de nombres-y-formas. Incluso sin dignarse recurrir a los procedimientos dialécticos de Nāgārjuna, rechaza el mundo de la «diferencia», de lo múltiple y de lo diverso, para atribuir el ser al único Brahma, mas un ser que no debe nada a nuestra experiencia del ser diferenciado. El Todo-otro es verdaderamente el ser puro, sin huella de multiplicidad o de relación.

Śaṅkara tiene, por tanto, dos problemas esencialmente que resolver: el del ser de la māyā y el del acceso al Brahma. Puede decirse que la solución del primero es fácil y clara; pero, de hecho, le importa mucho más a Śaṅkara liberar el Brahma de toda relación real con el mundo de los fenómenos que explicar lo que es el mundo en sí mismo. A ejemplo de Nāgārjuna, pues, vacía la māyā de toda realidad verdadera y repite con insistencia que el Brahma, en sí mismo, no tiene ningún «poder» por el cual se manifestaría en el mundo de los fenómenos. El Brahma está ausente de los fenómenos en tanto que tales, pues son mantenidos en la apariencia sólo por la ignorancia, inexplicable a su vez. Sin embargo, si hay apariencias más bien que nada, es porque el Brahma *es*, y sin participar en su ser imparticipable, se puede decir que ellas le revelan, por transparencia, al menos tanto como le ocultan. En ese sentido es el Brahma la causa material de la ignorancia, al mismo tiempo que «objeto» de todo conocimiento ilusorio (él, que de ninguna manera puede convertirse en objeto de conocimiento). Por consiguiente, no se puede decir de la māyā ni que es ser ni que es no-ser, porque es a la vez diferente de uno y de otro, y es imposible definirla de modo más preciso que mediante esta doble negación. El hecho de que ya no es un no-ser puro y simple, cuando no es Brahma, Ser único, obliga a Śaṅkara a intentar definir su relación con Brahma. Esta relación sólo puede

ser una apariencia, puesto que el Brahma no podría mantener ninguna relación con cualquier cosa que ello sea; por eso el mundo fenoménico está concebido enteramente como una pseudomanifestación de Brahma, un *vivarta*. Esta noción, que ya se encuentra en Maṇḍana, interviene en la polémica con el Sāṃkhya; el Brahma es, como la Naturaleza de Sāṃkhya, causa material de los fenómenos, pero no se puede hablar de una causalidad real, es decir, de una transformación real del Brahma en efectos múltiples.

En cuanto al conocimiento del Brahma, no puede ser de orden conceptual; con Śaṅkara, el término *vikalpa* recibe una acepción nueva: todo el mundo de los fenómenos es del orden del *vikalpa*, es decir, de lo racional y de lo discursivo; el *vikalpa* tampoco es exactamente «construcción mental», puesto que tiene una objetividad del mismo tipo que toda māyā, y la ignorancia que constituye su fuente es más bien todo lo múltiple y diverso, todo lo que origina un conocimiento diferenciado, por oposición al Brahma, que es indiferenciado, y cuyo conocimiento no puede incluso ser intuitivo; la intuición dejaría subsistir aún la distinción sujeto-objeto, mientras que el Brahma es conocimiento, no objeto de conocimiento. El conocimiento *nirvikalpa* del Brahma es, por consiguiente, pura y simple identificación mística, la «realización» permanente de que la conciencia individual en sí no es otra cosa que el Brahma, y éste es a la vez ser, conocimiento, infinitud y beatitud.

El acceso a este conocimiento *nirvikalpa* requiere preparaciones, meditaciones, y para ello los *Upaniṣad* proporcionan múltiples símbolos de Brahma, que pueden ayudar a disponer el espíritu para el conocimiento verdadero: el éter por su sutilidad y omnipresencia, la sílaba *Om* por la reunión en un sonido simple de los tres fonemas a-u-m, son los símbolos más elevados. Por otra parte, las formulaciones negativas de los mismos *Upaniṣad,* negando de Brahma cuanto puede aplicarse al mundo fenoménico, preparan igualmente para la acogida de la trascendencia absoluta, con la ruina de todo lo que pueda parecerse a un pensamiento discursivo. Pero la Revelación contiene también las frases ya mencionadas en las que el Brahma es descrito como ser, conocimiento, infinitud o beatitud; o enseña la identidad del sujeto individual y del todo: «Tú eres eso». Śaṅkara vuelve en muchas ocasiones sobre estas frases-clave que proporcionan el único conocimiento positivo posible de Brahma: para él ya no proporcionan un conocimiento intelectual que estaría aún en el campo de la ignorancia; introducen directamente en la «realización» mística del Brahma. Apoyándose en la teoría del lenguaje de Kumārila, piensa que cada pala-

bra expresa su sentido propio antes de entrar en relación con otras; lo cual es absolutamente necesario si Brahma y todos los términos que le designan han de poder ser enunciados en sí mismos, sin ningún elemento relacional. Pero Kumārila no resuelve el problema de saber cómo pueden concurrir diversos términos para proporcionar conjuntamente el conocimiento *nirvikalpa* y experimental del Brahma, como Śaṅkara insiste que pueden hacerlo. Ha de explicarse ampliamente; para una frase como «Brahma es ser, conocimiento, infinitud» (Taittirīya-Upaniṣad) el problema es relativamente simple. Cada uno de los términos sólo conviene propiamente a Brahma; él es todo ser, todo conocimiento, no es nada de lo que tiene finitud. Con afirmar a continuación que todos estos términos están ligados unos a otros, no como sujeto y predicados, sino en una relación de identidad pura, es suficiente; en efecto, la frase nada tiene de descripción general de Brahma, de una de esas afirmaciones sobre las cosas que permanecen en el orden conceptual; ésta indica al Brahma como señalándolo con el dedo, como para permitir reconocerlo más que conocerlo. ¿No es, en efecto, la realidad misma del individuo al que se dirigen la que existe desde la eternidad y la que es preciso descubrirle?

En la frase «Tú eres eso» cada uno de los términos ha de ser, en primer lugar, desembarazado de su contenido empírico; el «tú» no debe ser ya el «tú» limitado e individualizado, el «eso» debe perder su alteridad para devenir lo que sea más inmanente al «tú». Śaṅkara se apoya aquí en una distinción tradicional entre el sentido primero y el sentido secundario de las palabras: es preciso acudir al sentido secundario de las palabras «tú» y «eso» para ponerlas en relación de identidad. De todas maneras, la Revelación es concebida como dando acceso directamente a la experiencia de Brahma. Puede verse que, al menos en su origen, la pedagogía mística vedāntica nada tiene en común con el Yoga, para el cual las palabras sólo tienen sentido y utilidad en un estadio inferior de la meditación. La irrupción de la experiencia de lo Absoluto puede hacerse muy bruscamente y las meditaciones destinadas a preparar el espíritu no siempre son necesarias (en época contemporánea, un Ramana Mahārshi tuvo súbitamente la revelación de lo Absoluto, siendo aún adolescente).

Pero esta vez Śaṅkara ha optado, tan netamente como la Mīmāmsā e incluso más, por una parte de la Revelación en detrimento de la otra: aquel que busca la liberación, es decir, la absorción en Brahma, no tiene que hacer nada más que seguir las observancias rituales prescritas por los *Veda*. Estas conciernen sólo a los hombres ordinarios que no quieren escapar al torbe-

llino de los renacimientos. Los otros deben abandonar el mundo, hacerse sannyāsin y renunciar a toda práctica diferente de la meditación sobre el Brahma. Es la primera vez en la filosofía brahmánica que la opción es tan neta: incluso la Mīmāṃsā intenta llevar a los *Upaniṣad* al interior de su universo diciendo que las frases sobre Brahma prescriben ejercicios de meditación, o que muestran la existencia del ātman. Śaṅkara, por su parte, deja los textos ritualistas a los otros, como si pertenecieran aún al reino de la ignorancia: los ritos sólo pueden continuar engendrando un nuevo karman que determinará nuevos renacimientos. El sannyāsin, al renunciar a todo esto, deja de aumentar su karman, y su acceso al conocimiento supremo acabará de destruir lo que quede de él. Subsistirá hasta el agotamiento de los procesos kármicos en curso, es decir, hasta su muerte, en estado de «liberado-viviente».

¿Cómo explicar el extraordinario desarrollo adquirido inmediatamente por el Vedānta bajo el impulso de Śaṅkara? Ciertamente, todo vedāntin no será saṅkariano, y la advaita del Maestro suscitará fuertes reacciones, pero él ha dado la señal, y es él quien finalmente se asegurará el predominio, y con diferencia, sobre las otras formas de Vedānta. Sin duda, la fuerte personalidad de Śaṅkara intervino primordialmente en su éxito; su personalidad atraía más discípulos por la claridad de su enseñanza espiritual que por su potencia dialéctica. Su refutación de las doctrinas adversas no le habría bastado para ganar discípulos si no hubiera ofrecido al mismo tiempo una doctrina personal: pues ésta conllevaba el mínimo de elaboración filosófica, pero se ofrecía como la esencia misma de las enseñanzas upaniṣádicas. Por primera vez desde el comienzo de la filosofía brahmánica se establece una relación neta entre un sistema de pensamiento y la Revelación bajo su forma más mística, sin que se discuta la estructura social como en el budismo. La dependencia del Sāṃkhya-Yoga con respecto a la Revelación era débil, más convencional que real. El ritualismo de la Mīmāṃsā, hecho demasiado evidentemente para asegurar la supremacía de los brahmanes, apenas podía, a la vista de la universalidad del budismo y de sus exigencias religiosas, contrapesar la influencia de este último. El Nyāya y el Vaiśeṣika tampoco podían pretender superar los límites de un círculo de brahmanes especializados, aun cuando su técnica de discusión y sus categorías eran ya ampliamente utilizadas en todas partes. En fin, el Vedānta primitivo no ofrecía probablemente este rigor espiritual y esta clara conciencia de las vías de la mística que, para llegar a los *Upaniṣad* en Śaṅkara, han debido pasar por Nāgārjuna y el

budismo del Mahāyāna. Todo ello hace que el advaita haya sido considerado rápidamente como la respuesta al budismo.

Acaso más humildemente hay que admitir que su éxito se centra en el movimiento religioso śivaíta, muy poderoso entonces en el Sur (aunque Śaṅkara haya tenido que polemizar con sectas śivaítas). El śivaísmo, tradicionalmente más orientado hacia las disciplinas del conocimiento que hacia los impulsos del corazón, pudo encontrar al menos parcialmente su expresión en la doctrina del Brahman puro, no calificado y no relacional (paralelamente a otras doctrinas más directamente sectarias y sin gran contenido filosófico). Este apoyo religioso le ha permitido a Śaṅkara fundar monasterios donde afluían los discípulos, innovación en el brahmanismo y nueva herencia del budismo. Ulteriormente el Maestro ha sido identificado con el mismo Śiva.

También a Śaṅkara le debe el hinduísmo la conciencia clara de una superposición de creencias que es también una jerarquía: su indiferencia por todo lo que surge del plano empírico permite finalmente justificar cualquier práctica, con tal de que no se aspire a la «liberación última». Y el hindú está tan persuadido de que incluso la aspiración a la liberación ha de venir a su debido tiempo, cuando su karman lo permita, que no tiene ninguna dificultad en admitir la modestia de sus ambiciones espirituales en la vida presente, lo que no le impide creer en el Brahman śaṅkariano y en la posibilidad para él de acceder a la unidad suprema en una de sus vidas futuras.

Los discípulos inmediatos de Śaṅkara apenas contribuyen a desarrollar su sistema filosóficamente. Sin embargo, es posible distinguir en ellos líneas de interpretación o centros de interés diferentes: Sureśvara y su discípulo Sarvajñātmanuni insisten en el carácter cósmico y objetivo de la ignorancia, diciendo que ésta tiene al Brahman por soporte directo y por objeto; es otra manera de afirmar que no existe nada más que el Brahman, y que la ignorancia, fuente de las apariencias de ser, no podría existir (a su manera, que es el no ser realmente) si el Brahman no existiese. A medida que se desarrolle esta línea de interpretación, se tenderá cada vez más a dar consistencia a la ignorancia cósmica y a la māyā, hasta el punto de que el no-dualismo de Śaṅkara se verá en peligro. De modo que se afirmará que en el estado de sueño profundo no es exacto decir que no se tenga conciencia de nada; es, por el contrario, en ese momento cuando se tiene la experiencia de la ignorancia en su estado puro.

Vācaspati Miśra orienta la interpretación del advaita hacia una línea un poco diferente, distinguiendo dos ignorancias: la ignorancia objetiva, que es la substancia de los fenómenos, y la

ignorancia sin comienzo, que en cada individuo está constituida por la serie de conocimientos erróneos acumulados durante sus vidas anteriores. La primera sería análoga a la de Sureśvara, mientras que la segunda parece ser una herencia de Maṇḍana Miśra, por la cual cada individuo engendra la māyā por su ignorancia original. Esta segunda forma de ignorancia ya no tiene al Brahma por soporte, sino al individuo viviente, aunque sea siempre el Brahma el objeto real de la misma.

Padmapāda, por su parte, se esfuerza por demostrar, a la manera antigua, cómo el individuo procede ilusoriamente del Brahma por intermedio de Īśvara, cómo se forma la individualidad con su aspecto cognoscitivo y su aspecto vital. Es él igualmente quien, por vez primera, afirma la materialidad de la ignorancia, a la cual su discípulo Prakāśātman atribuirá la misma objetividad que Sureśvara.

El más importante de los discípulos de Śaṅkara, al final de este período, es Śrīharṣa (siglo x), que sistematizará la posición filosófica de Śaṅkara, afirmando en primer término (como Candrakīrti lo había hecho con la filosofía Mādhyamika) que el *advaita* no tiene nada que demostrar: sus tesis positivas le son proporcionadas únicamente por la Revelación, y la lógica es incapaz de ayudarle en este terreno: menos enfrentado al Sāṃkhya que Śaṅkara, niega que el orden del mundo pueda ser una indicación de lo que él sea. Correlativamente utiliza la dialéctica nāgārjuniana para criticar la noción de diferencia y mostrar que no se aprehende nunca realmente lo múltiple y lo diverso, siguiendo en esto los desarrollos de Maṇḍana, que recuerdan los de los eleatas sobre el movimiento. Pero encuentra una nueva aplicación de esta dialéctica en una crítica de las definiciones y categorías del Nyāya-Vaiśeṣika que representa la filosofía del sentido común, la del mundo del māyā. Esta crítica no se libra del verbalismo en las distinciones sutiles que introduce; pero tendrá una consecuencia importante para la historia del pensamiento indio: hay sin duda un vínculo directo entre la dialéctica de Śrīharsa y el nacimiento de la Nueva Lógica con Gaṅgeśa; el Nyāya, acusado de inexactitudes y de contradicciones, se aplicará a su vez a las distinciones sutiles que permitirán que sus definiciones sean incontestables.

El nacimiento del advaita determina casi inmediatamente un resurgimiento del Vedānta primitivo, que es también apoyado por algún o algunos movimientos religiosos: Śaṅkara no encontrará un adversario de su talla antes de Rāmānuja; sin embargo, ya Bhāskara y Yāmunācārya se apoyan en el viṣṇuísmo y, más exactamente, en la secta de los Pañcarātra para defender un no-dualismo «mitigado» que no admite la separación absoluta

introducida por Śaṅkara entre el Brahma indiferenciado y el mundo empírico. Bhāskara dice que no se aleja en ningún punto de la doctrina de los Pañcarātra, mientras que Yāmuna pone en pie de igualdad los *Veda* y la *Pañcarātrasaṃhitā,* que contienen la revelación de la secta. El viṣṇuísmo, tradicionalmente devoto y atento para con las necesidades del corazón piadoso, no puede estar satisfecho con un Brahma tan extraño a la realidad concreta del hombre.

Bhāskara está aún vuelto hacia el pasado cuando recoge la vieja idea de «poder» de Brahma por la cual se transforma realmente en el mundo fenoménico. Rechaza, pues, la māyā śaṅkariana y hace de su Brahma (que es otro nombre de la forma suprema de Viṣṇu) un Absoluto cualificado, diferenciado, donde las cualidades son además inseparables de la substancia. Estas cualidades son, en particular, las que revelan los *Upaniṣad:* Brahma es ser, conocimiento, beatitud. No se accede a él por el conocimiento puro, sino por una especie de meditación amorosa *(bhakti)* que no excluye la práctica de los ritos védicos y sectarios, ni el estudio de los textos; la bhakti es concomitante, pero superior a esos ritos y al conocimiento. El mundo es a la vez diferente de Brahma e idéntico a él (formulación contradictoria y positiva que es también un resto del pasado).

Yāmunācārya, por su parte, se entrega más bien a refutar a Śaṅkara, mostrando la realidad de la conciencia individualizada. Esta es percibida inmediatamente en la noción misma de «je». Por otra parte, intenta, a la manera del Nyāyā, una demostración de la existencia de Īśvara a partir del orden del mundo y de la necesidad de un creador de este orden. Será el maestro de Rāmānuja.

Al final de este período, el budismo filosófico está prácticamente eliminado. El Vedānta śaṅkariano y el Nyāya ocupan el primer plano de la escena filosófica, apoyados uno y otro por soberanos śivaítas: el Vedānta en el Sur, el Nyāya en la región de Mithila, es decir, en las regiones periféricas de la India, donde el dominio musulmán será menos pesado. Las sectas se multiplican, pero su aportación filosófica es casi nula. Combinan frecuentemente un esquema análogo al de Bhāskara (en el que el mundo es a la vez idéntico al Brahma y diferente de él) y categorías adaptadas del Sāṃkhya (menos el dualismo puruṣa-Naturaleza); además, recogen los diferentes estadios de la palabra tal como los ha elaborado la escuela pāṇineana de gramática, sin que la correspondencia entre todos los elementos sea perfectamente inteligible. Finalmente, soportan a veces (śivaísmo de Cachemira) la influencia del tantrismo que se manifiesta en la concepción particular de la *śakti:* de Śiva emana primera-

mente su *śakti,* que ya no es un simple poder, sino una energía femenina que él fecunda para manifestar el mundo. A este sincretismo se añade pronto un sincretismo propiamente religioso, en el que las grandes divinidades hindúes están asociadas en un mismo culto.

En el plano filosófico aparece un fenómeno nuevo, que se encarna hasta ese momento en un sólo nombre, el de Vācaspati Miśra: es el primer comentarista conocido que ha glosado todos los darśana, y resulta asombrosa la fidelidad con la que ha podido entregarse a explicitar pensamientos tan poco conciliables como los del Vedānta y los del Nyāya, o del Vedānta y Sāṃkhya. De hecho, las contradicciones no le han parecido probablemente tan vivas como lo son a nuestros ojos: para él, ¿no es el mismo el autor de los *Vedāntasūtra* que el del *Yogabhāṣya*? ¿No es Patañjali el autor de un comentario gramatical sobre Pāṇini y de los Yogasūtra? ¿Sería esto posible si las doctrinas fuesen incompatibles? No podemos apreciar tal armonía —si no es la de una ortodoxia altamente proclamada por todos—, pero no hay duda de que es erróneo buscarla en una jerarquía de los planos de verdad, jerarquía cuya fuente hemos encontrado en Śaṅkara. Por lo demás, la fidelidad de Vācaspati no está libre de toda sospecha: es él, por ejemplo, quien introduce la noción de *sphoṭa* en el sistema del Yoga, pero solamente bajo la forma del *sphoṭa*-palabra, compatible en rigor, como se ha visto, con las posiciones Mīmāṃsaka: así puede escribir, sin contradecirse, una refutación del *sphoṭa* en la línea de Kumārila.

De la misma manera, en su comentario sobre los Sāṃkhyakārikā, remitirá inocentemente al lector a su comentario del Nyāya, a propósito de la inferencia, identificando sin más los dos darśana en este punto. El Īśvara de su comentario del Yoga asume el papel de causa eficiente respecto a la Naturaleza original, lo que constituye una innovación con relación al *Yogabhāṣya,* y la introducción de una doctrina Naiyāyika en otro darśana. El sincretismo filosófico hace su aparición y va a desarrollarse extremadamente durante los últimos siglos de historia, ayudado por la incapacidad de los diferentes sistemas para renovarse.

4. EL HINDUÍSMO A LA BÚSQUEDA DE SU FILOSOFÍA. DESDE RAMANUJA HASTA EL SIGLO XVI.

Con la llegada de los musulmanes se inicia en la India un período agitado. La formación del imperio de los Grandes Mogoles, la resistencia del gran reino hindú de Vijayanagar en el centro del Dekán (siglos XV-XVI), no detendrán sino parcial y provisionalmente el desgajamiento político del que se aprovecharán en el siglo XVIII los occidentales. Mas sería falso afirmar que esta situación tuvo directamente una influencia nefasta en el desarrollo de la filosofía: el reino de Mithila, entre el Ganges y el Himalaya, y el de Vijayanagar han asegurado por el contrario a los pandit una protección tanto más vigilante cuanto que el hinduísmo estaba en peligro a causa del Islam. Más tarde, a partir de Akbar (final del siglo XVI), soberanos musulmanes tolerantes relevarán a los reyes hindúes en su papel de mecenas. Los lógicos de Bengala, en particular, se aprovecharán de ello ampliamente. Sin embargo, los brahmanes no dejan de sentir que pesa una amenaza mortal sobre su universo. El Islam monoteísta —y ocasional perseguidor—, religión de príncipes, ejerce su influencia tanto en el plano social como en el religioso. Se imita al vencedor aun cuando no se desee la conversión. El modelo brahmánico corre el riesgo de ceder el sitio al modelo musulmán. He ahí, ciertamente, uno de los factores de la inflexibilidad de los brahmanes en su ortodoxia, de la asimilación sincretista dentro de los sistemas de pensamiento ligados a la revelación védica. Ante el enemigo se toma conciencia cada vez más de lo que constituye la unidad de la filosofía hindú, y a pesar de polemizar con fuerza, unos y otros se influencian mutuamente; las disputas académicas serían sin duda menos violentas si no hubiesen sido apoyadas por los conflictos de secta y de casta que los cultos teístas engendraron.

Mas, en rigor, se podría ignorar la presencia del Islam, cuya influencia es puramente negativa desde el punto de vista filosófico, y explicar la evolución de la filosofía india durante este período por factores internos de la sociedad hindú. El gran contrincante en las justas filosóficas, el budismo, queda eliminado, y el hinduísmo se encuentra cara a cara consigo mismo. Por otra parte, se detiene todo desarrollo «científico», y ello es debido mucho más al método tradicional de referencia a la autoridad que a cualesquiera causas políticas. La curiosidad con respecto al extranjero es nula, únicamente la tierra india es una tierra pura donde un hombre de casta puede vivir. La esclero-

sis que afecta entonces al pensamiento es la imagen de un conservadurismo social cada vez más agudizado. La vida religiosa, sin embargo, continúa siendo activa y, en cierta medida, hasta creadora: al menos suscita una literatura mística y devocional abundante, cuya fracción más antigua e importante es la del extremo sur de la península, śvaita y, sobre todo, viṣṇuita.

Así es como el movimiento de los Alvār —santos viṣṇuitas— y la secta igualmente viṣṇuita de los Pañcarātra —esta última por mediación de Yāmunācārya— van a ejercer conjuntamente su influencia sobre Rāmānuja para dar una nueva forma de Vedānta y de no-dualismo, el Viśiṣṭādvaita (no-dualismo cualificado, o no-dualismo [del Brahma] cualificado). Se trata de una nueva asimilación por la ortodoxia de elementos foráneos: los movimientos viṣṇuitas, y particularmente el de los Alvār, no deben casi nada, en el origen (por lo que puede saberse) a formas religiosas propiamente brahmánicas; son más populares, abiertos a las castas bajas, tanto que Rāmānuja no puede integrar sus tendencias devocionales sino con ciertas precauciónes. De la misma manera que Śaṅkara, predicando la necesidad del sannyāsa —teóricamente por encima de las castas— había continuado dirigiéndose únicamente a los nacidos-dos-veces, Rāmānuja, a partir de un cierto período, no es ya atraído por la idea de que la devoción viṣṇuita no puede ser reservada a las altas castas, que es un impulso irreprimible que apenas deja lugar al ritualismo minucioso de los tiempos védicos. También asimila la actitud de abandono total en Dios descrita por los místicos viṣṇuitas al «refugiarse» en el Señor, del que se trata en la *Bhagavadgītā*. Esta última noción no implica en absoluto el abandono de los deberes de casta, sino que, por el contrario, los supone cumplidos en un espíritu nuevo. La filosofía de Rāmānuja está, por tanto, expresamente reservada de hecho a los *dvija,* puesto que supone los deberes de casta y el conocimiento de las Escrituras. La tradición misma *(smṛti)* se alza así a la dignidad de Revelación *(śruti)* y puede también apoyarse en ella para fundamentar la filosofía. Rāmānuja no hace sino ratificar un hecho adquirido desde hace mucho tiempo, puesto que el mismo Śaṅkara se había creído obligado a escribir un comentario de la *Bhagavadgītā* (que además interpretaba a su manera). Se puede apreciar cómo poco a poco, social y filosóficamente, la ortodoxia brahmánica confisca en provecho suyo lo que originariamente le era extraño, es decir, hostil. Ello, sin embargo, no se hace sin peligro: los sucesores de Rāmānuja se dividirán a propósito de la manera de entender la devoción, reservando la tendencia más ortodoxa, la *bhakti,* a las gentes de casta, y sustituyendo la tendencia «Alvār» por la actitud de abandono en el Señor *(pra-*

patti) que hace las veces de los ritos y del conocimiento, y que es accesible a todos sin distinción. Hoy, el Vedānta śaṅkariano, bajo su forma «modernista» (la de la Ramakrishna Mission, por ejemplo), pretende abrirse a todos los hombres, estando el sanyāsa por encima de las distinciones de casta.

La colusión de lo social, de lo religioso y de lo filosófico hace que los verdaderos debates no sean de orden filosófico; uno de los grandes argumentos de los viśiṣṭādvaitin de tendencia ortodoxa contra los advaitin será que la preferencia dada al sannyasa no ofrece una garantía suficiente para las gentes de casta: daría derecho a las castas bajas a la liberación. ¿Qué significaría entonces la jerarquía social? Para que mantenga un sentido —en la perspectiva de una retribución de méritos— es preciso que el brahmán sea el más habilitado naturalmente para la liberación. Esta idea entraña a su vez toda una teoría de las relaciones de la gracia y del poder propio del hombre. Las justificaciones filosófico-teológicas vendrán a continuación.

En un contexto tal, no es chocante que la filosofía hindú sea incapaz de una renovación verdadera. La filosofía de Rāmānuja, por significativa que sea de un espíritu nuevo, no puede bastar para sacudir las rutinas de pensamiento seculares; más bien se introducirá en su molde para adquirir derecho de ciudadanía. Del mismo modo, la aparición de la Nueva Lógica, que ciertamente implica una renovación del Nyāya, no es un anuncio de cambios más profundos. Contentándose con hacer distinciones cada vez más sutiles dentro de las nociones establecidas, no recoge nunca los problemas en su base, sino que simplemente defiende las posiciones adquiridas con medios más refinados. Los adversarios se equivocan además a poco que adopten inmediatamente los instrumentos de nuevo afilados que se les ofrecen para su propio uso. Todos los sistemas hablarán en adelante la misma lengua. No es probable que la potencia dialéctica así acrecentada represente un progreso auténtico de la lógica o del pensamiento en general.

Más o menos conscientemente, además, los darśana hacen su balance. Comienza a proliferar toda una literatura de manuales, donde el Nyāya absorbe al Vaiśeṣika y viceversa, a la espera de los manuales de Vedānta, los de Sāṃkhya-Yoga y de Mīmāṃsā, que vendrán un poco más tarde. Mientras la Nueva Lógica suprime el estudio de conjunto de las categorías para concentrarse, siguiendo el ejemplo de los lógicos budistas, en la de los *pramāṇa,* los manuales de Nyāya-Vaiśeṣika, incluso después de Gaṅgeśa, continúan tratando todos los dominios abarcados por los comentarios antiguos del Nyāya y del Vaiśeṣika, sirviéndose

solamente de los medios de exposición nuevos que les proporciona el fundador de la Nueva Lógica.

Sin embargo, no hay por qué imaginar que los filósofos hindúes tengan conciencia de la esclerosis o falta de aliento en su inspiración. A pesar de la amenaza musulmana, se sienten fuertes porque han triunfado sobre el budismo y porque se vuelven a encontrar entre sí. ¿Por qué habrían de tener el sentimiento de girar en torno a sus ideas, cuando cada nuevo sistema de pensamiento, para hacerse admitir, ha de aportar, en primer término, la prueba de sus títulos de nobleza, si estaban más convencidos que nunca de la eternidad de la verdad hindú?

I. *Rāmānuja y el Viśiṣṭādvaita*

Parece haber existido entre la vida y la parte más conocida de la obra de Rāmānuja una contradicción fundamental, al menos, si los elementos de su biografía gozan de cierta autenticidad; esta contradicción se palpaba ya en la vida y en la obra de Yāmuna, cuyas enseñanzas le han influido, y refleja la atmósfera de la época (siglos XI-XII; Rāmānuja morirá muy anciano, en 1137). Mezclado con los devotos viṣṇuitas, ligado, entre otros, a un santo śūdra, el brahmán Rāmānuja se encuentra en la confluencia de corrientes muy contradictorias. Sin duda le ganó, desde temprana edad, la religión del corazón que practicaban los viṣṇuitas de Kañci y de Śrīraṅgam (en el Sur), y alguna de sus obras lleva sus huellas, como en la que recomienda el abandono en Dios, en detrimento de toda actividad ritual o de cualquier tipo. Casado a los dieciséis años, se convierte rápidamente en sannyāsin: se trata, sin duda, menos de un sannyāsin del tipo ya corriente en el brahmanismo, que de una vida religiosa enteramente consagrada al pensamiento y al culto de Viṣṇu. Sin embargo, recibió directamente la enseñanza del filósofo Yādavaprakāśa, e indirectamente la de Yāmunācārya, y sus obras mayores intentan, como se ha dicho, conciliar la ortodoxia brahmánica más estricta —ritos y referencias a los *Veda*— con una religión afectiva. Siendo él mismo sannyāsin, afirma que se puede alcanzar la liberación en cualquier estado de vida, contrariamente a lo que pensaba Śaṅkara. Por eso la referencia a los Alvār apenas aparece en sus obras, mientras que la *Bhagavadgītā,* combinando los deberes de casta y la devoción a Krsna, avatār de Visnu, le proporcionaba una garantía de ortodoxia.

Rāmānuja es ortodoxo sin esfuerzo, asimilando el Brahman (el Absoluto impersonal de los *Upaniṣad*) y Nārāyaṇa (nombre de Vísṇu) o Īśvara (el Señor), y considerando a los *Upaniṣad* (y

a la *Gītā*), con exclusión de todo razonamiento, como fuente de su conocimiento. Su punto de partida es, pues, el mismo que el de Śaṅkara, y al ser más consciente, por los comentarios post-śaṅkarianos (en particular el de Śrīharṣa) de las implicaciones de tal tesis, deniega a Yāmuna el derecho de recoger del Nyāya su demostración de la existencia de Dios: ¿no pueden probar los razonamientos tanto el pro como el contra? El orden del mundo estaría a favor de un Dios «creador» y ordenador, el mal en el mundo sería, por el contrario, un argumento que favorecería al ateísmo. Además, únicamente la Revelación permite conocer de manera segura la existencia de Dios. Ahí termina su conexión con Śaṅkara, mas Rāmānuja va a multiplicar las garantías dadas a la ortodoxia brahmánica secular, al contrario de Śaṅkara, que se contenta con esta referencia a la Revelación.

Ya la *śruti* misma es concebida de manera diferente en los dos Vedāntin. Para Śaṅkara, los textos revelados no tienen autor de ninguna clase, puesto que no pueden tener directamente al Brahma por autor, y tampoco pueden pretender revelar el Brahma transcendente si tienen por autor un ser que participa de la ignorancia universal. Al ser expresión de lo Inexpresable, o más bien vía hacia lo Inaccesible, no pueden constituir una realidad a parte, esa porción de ilusión cósmica que, paradójicamente, permite levantar el velo. Es bastante notable que Śaṅkara niegue al «vidente», a todo «liberado-viviente», la capacidad de traducir a lenguaje humano una experiencia cuya realidad no niega. Ello le impide pensar filosóficamente el proceso de la revelación, pero no tiene necesidad de ello en cuanto que es para él eterna, como el mundo ilusorio mismo. Sin embargo, ha podido verse la dificultad que tenía para explicar cómo esta revelación hecha, a pesar de todo, en lenguaje humano podía introducir directamente en la experiencia de lo Absoluto. Pero es evidente que esta tesis deriva en línea directa de la Mīmāṃsā, y que asigna al *guru* —«maestro espiritual»— el papel de brahmán secular, único depositario de la Revelación.

Rāmānuja suprime este problema entregándose a una interpretación radicalmente diferente de la Escritura, de su revelación y de su contenido, que además traduce la misma dificultad de pensar un Ser que sería trascendencia absoluta sin ninguna mediación. Porque, desde luego, es de lo que se trata: constantemente oponen los textos vedānticos la Palabra védica a la de Buda, que sólo puede ser falsa, al no saber su autor de qué habla. Buda sería efectivamente el mediador que, al tener acceso a la realidad misma, la hace accesible a los hombres bajo

la forma de lenguaje. Se puede pensar que Bhartṛhari lo tenía presente cuando señalaba la Revelación como la traducción de la intuición directa de los ṛṣi (videntes). Rāmānuja rechaza la idea, lo mismo que Śaṅkara, pero al mismo tiempo le resulta demasiado fácil impugnar la interpretación advaitin del reconocimiento que nos dan las diversas expresiones de Brahma: se acerca a Bhartṛhari en cuanto que para él el lenguaje sólo puede dar un conocimiento relacional en todas las circunstancias. Además, cuando el Brahma es definido, como por la Taittirīya-Upaniṣad, como «ser, conciencia, infinitud», eso significa que el Absoluto tiene por atributos lo que expresan los tres predicados. Luego el śruti (conjunto de textos revelados) dado a los hombres por el Señor, es su misma palabra, y hay una adecuación entre ella y su objeto. Sin duda, sólo nos ofrece una expresión de Dios, sin introducirnos nunca directamente en su conocimiento experimental, mas esta expresión nos la entrega tal como es. Es decir, que el Absoluto posee realmente los tres atributos expresados, y que el conocimiento místico que de él se tenga será igualmente conocimiento de un Ser cualificado, que llevará en sí mismo distinciones y relaciones.

Dios no es, por tanto, en la perspectiva de este no-dualismo de lo «cualificado», el estricto «Cualquier-Otro» que era para Śaṅkara, y el *avidyā* no puede tampoco continuar siendo la indefinible entidad que englobaba todo el universo de los nombres-y-formas. Es, pues, la relación misma del Absoluto con el mundo y con los *jīva* (seres vivos) lo que va a cambiar. Sin embargo, Rāmānuja quiere salvaguardar la trascendencia de su Dios, tanto —es cierto— como el advaita śankariano, liberando al Brahma de toda relación real con el mundo fenoménico, con lo cual dificulta la vuelta pura y simple a soluciones del pasado: rechaza la idea de un «poder» de Brahma por el cual se manifestaría bajo la forma del mundo; si existiese un tal poder, la totalidad del Brahma estaría comprometida en esta manifestación y abocaría en una identidad pura y simple del mundo y del Absoluto. Rāmānuja se entrega bastante torpemente a una especie de despedazamiento de su Absoluto, para salvaguardar una parte inmutable de él, no afectada por los procesos cósmicos. Hay, pues, en él esta zona que describen los *Upaniṣad* y que es «ser, conciencia, infinitud»; hay también otra zona que hace posible la identidad de Brahma y del individuo humano proclamada por los mismos *Upaniṣad*. Esta segunda parte del Absoluto es su cuerpo, la *prakṛti* (Naturaleza original inseparable de él) sobre la cual actúa para producir el mundo de los cuerpos y las almas individuales (ātman) que le están ligadas. La *prakṛti,* eco del Sāṃkhya, no es sin embargo la Naturaleza

indiferenciada de la escuela dualista; está, como el mismo Absoluto, «calificada» por cualidades que se reparten en tres categorías que corresponden a los tres *guṇa* del Sāṃkhya; pero en el transcurso de los procesos evolutivos aparecen nuevas cualidades que contribuyen a hacer de cada ser individual un modelo diferente del Brahma. Así queda asegurada, por una parte, la distinción entre Dios y las almas que permite la relación entre ellos, y al mismo tiempo su identidad ontológica, reconocida en el momento de la liberación.

Rāmānuja parece no poder fundamentar esta distinción de las almas entre sí y con el Absoluto sin tomar de nuevo la idea de Yāmuna de que cada ātman individual es de la dimensión de un átomo (mientras que el Absoluto escapa a toda medida); mas el conocimiento de esta alma (que todavía es en Rāmānuja esencialmente lo que mide su mayor o menor proximidad del Brahma) puede extenderse más o menos lejos —a la manera de los rayos luminosos de una lámpara— según el karman que le está asociado, es decir, según la naturaleza de sus actos pasados y la mayor o menor oscuridad con que velan el conocimiento. No se habla ya de una ignorancia cósmica que engendraría un mundo ilusorio; sino que cada alma es más o menos pesada según el peso de su actos, y es el karman mismo quien constituye la ignorancia propia de cada individuo: esta *avidyā* consiste, ante todo, en creerse separado de Dios e independiente de El, mientras que todo ser es interior al Ser divino. Cuando el alma tiene una gran ignorancia, su conocimiento tiene una extensión muy pequeña (no se pueden evitar las imágenes espaciales, puesto que están en el texto de Rāmānuja), mientras que en estado de liberación coincide con la omnisciencia divina. El Maestro del Viśiṣṭādvaita sigue siendo un vedāntin muy ortodoxo, puesto que concibe la liberación ante todo como el acceso al conocimiento, a la intuición directa de lo Absoluto y de su relación con los individuos.

Īśvara es a la vez causa material y causa eficiente del mundo: éste es parte de su ser mismo (si no de su esencia), y, además, es el Señor quien determina y controla el menor movimiento dentro de este mundo. El universo pasa, según su voluntad, por fases de reabsorción y fases de total despliegue: durante la disolución del mundo, la *prakṛti* permanece en su forma sutil en lo Absoluto. En el momento del despertar cósmico se diferencia por un proceso que, a pesar de las variantes, recuerda fuertemente las transformaciones sucesivas de la *prakṛti* del Sāṃkhya; pero no se trata de un desarrollo automático, puesto que en cada instante es dirigido directamente por la voluntad de Īśvara. En cuanto a los actos de los seres individuales, no son

ya espontáneamente eficaces. No que la «libertad» no exista: Dios deja, por el contrario, a sus ovejas la responsabilidad de sus deseos y de sus actos, aunque es Él quien los hace fecundos. Se afirma incluso que no hay adṛṣṭa, factor invisible que sería como la huella de un acto que le permitiría sacar sus frutos más tarde, pero sería Dios mismo quien operase esta fructificación. ¿No podrían estar determinados los mismos deseos por actos precedentes, lo que haría difícil la explicación de su carácter «libre»? No se puede negar que lo sean, porque es la ley misma del karman quien hace posible el acceso a la liberación, incluso si se sustituye el Señor por el automatismo de la retribución de actos y si éste conserva la posibilidad de dar su gracia a quien quiera. Aunque no sería preciso insistir demasiado en esta noción de libertad; además, los sucesores de Rāmānuja no insistirán en ella, sino más directamente (y menos filosóficamente) sobre la parte de que el individuo dispone en la conquista de su propia liberación.

¿Cómo se hace, pues, el camino hacia la salvación que es el conocimiento de Brahma? Es ahí donde recogemos todo el fruto de la laboriosa construcción de Rāmānuja para asegurar la distinción en la unidad de Brahma y del alma individual; de esta cuestión ha partido, de hecho, toda la reflexión del filósofo: se trata de preservar una religión cuyo Dios tiene una forma más personal, o al menos personalizable en sus manifestaciones, y que se dirige al corazón del hombre. Dejando aparte un texto, del que habría que determinar la fecha en relación a las otras obras de Rāmānuja, e incluso discutir su autenticidad, el Maestro del Viśiṣṭādvaita tiene buen cuidado de recomendar una religión puramente afectiva: la *bhakti* es para él menos una devoción, en la que la emoción tendría el lugar más destacado, que una concentración exclusiva de la atención y de las energías sobre el Señor. Esta supone igualmente, sin duda, una polarización de la sensibilidad, mas al mismo tiempo un control absoluto de esta última. Estamos lejos de un *ama et quod vis fac;* no solamente no son suprimidos ninguno de los deberes del hombre de casta —incluso ni la recitación de los *Veda*—, sino que son ellos quienes hacen posible la bhakti: los ritos más ortodoxos, el estudio de la Revelación, son otras tantas etapas necesarias hacia la bhakti o hacia el «refugio» en el Señor, que es aproximadamente su equivalente. La *Bhagavadgītā* enseñaba el desinterés, Rāmānuja precisa y completa este punto; entre los ritos védicos, unos son obligatorios y otros son facultativos. Estos últimos se realizan normalmente para obtener alguna cosa, sea ello el nacimiento de un hijo o el cielo después de la muerte, mientras que los otros forman parte integrante de los debe-

res del hombre de casta. El que quiera obtener la liberación por la bhakti debe, en primer lugar, abstenerse de los ritos votivos; de la práctica de los ritos obligatorios no debe esperarse ningún resultado; hay que cumplirlos únicamente porque es un deber. De igual modo la práctica de las virtudes —control de los sentidos, benevolencia— no debe ser interesada. Es en sí una purificación del ātman que le permite acercarse a la bhakti, pero no se debe esperar ninguna recompensa. Podría evocarse aquí a Prabhākara y su «imperativo categórico»: es preciso porque es preciso. Sin embargo, la referencia constante a Īśvara en Rāmānuja da un sentido un poco diferente al deber: su cumplimiento es como una plegaria a Dios, como una sumisión a su voluntad, y entraña una respuesta por parte del Señor que la considera como un «mérito» y hace avanzar el alma hacia su liberación. De la misma manera el estudio de los textos upaniṣádicos, de la *Gītā*, su meditación, son una preparación del ātman para la bhakti, es decir, para el pensamiento continuado del Señor. Pero es solamente este último, con lo que conlleva de amor exclusivo y de abandono a la voluntad divina, quien conduce a la visión suprema. No hay estado de «liberado-viviente», porque la visión suprema al implicar la destrucción de todo karman no puede dejar subsistir al individuo vivo. Es, pues, en la muerte (la última) donde el ātman se recoge completamente en Dios.

Hay ya en Rāmānuja una huella de cierta intrusión del Yoga clásico (es él además quien establece la distinción entre los diferentes «yoga»: el de los actos, el del conocimiento y el de la devoción): hay efectivamente dos estadios de la liberación, el que se llama *kaivalya* como en el Yoga clásico, que es el recogimiento del alma en sí misma, y la liberación propiamente dicha, que es el recogimiento en Dios. Sólo esta última es beatificante.

La secta religiosa que se ha formado en torno a la filosofía de Rāmānuja lleva el nombre de Śrīvaiṣṇava: en efecto, asocia al culto de Viṣṇu el de Śrī o Lakṣmī. Ésta, que en la imaginería popular no es sino la esposa de Dios, es mal definida filosóficamente en la obra de Rāmānuja. Además, será concebida diversamente por sus sucesores. Una cosa es segura: no es ni el «poder» de lo Absoluto por el cual se manifiesta bajo la forma de mundo, ni la energía femenina que fecundaría para producir el mundo; es más bien la personificación de la gracia de Viṣṇu, especie de «ángel» de su misericordia que no es diferente de él mismo.

El doble origen del Viśiṣṭādvaita no permitirá que siga siendo una filosofía única, y la escisión que se operará entre sus sucesores será profunda, más en el plano socio-religioso que en

el terreno propiamente filosófico. Además, ha hecho penetrar en el Vedānta elementos que son en sí mismos un fermento de división y que van a hacer estallar este darśana formando nuevas escuelas. Pero todas las polémicas internas del Vedānta y el desarrollo mismo de cada una de las escuelas va a estar en lo sucesivo fuertemente influenciado por la aparición, en la región de Mithila, de la Nueva Lógica.

II. *La Nueva Lógica.*

Cuando Gaṅgeśa, brahmán de Mithila, funda hacia el final del siglo XII la Nueva Lógica, está influenciado —como ya se sugirió— por la dialéctica del advaitin Śrīharṣa, al menos en cuanto heredero de los maestros anteriores del Nyāya. El discípulo de Śaṇkara, en efecto, había usado del arma de la dialéctica casi únicamente contra el Nyāya, del que había criticado sistemáticamente las definiciones y las categorías. La obra de Gaṅgeśa —esencialmente la *Tattvacintāmaṇi*— consistirá sobre todo en integrar el modo de discusión de las nociones, transmitidas a través de los siglos desde el budista Nāgārjuna, y que sirven admirablemente a la tradición india de las discusiones orales. Sin embargo, presenta otra novedad: la de limitar su campo al estudio de los *pramāṇa* (donde se encuentra naturalmente reemplazado el «silogismo», mientras desaparece la técnica del debate); constituye éste también un préstamo al budismo, a los lógicos esta vez, y el Navyanyāya (Nueva Lógica) queda así sometido a su papel de teoría del conocimiento y de ciencia de la lógica.

Es difícil dar un breve resumen de una obra plasmada en desarrollos sutiles y que tiene pocas tesis originales. Nos limitaremos, por tanto, a ofrecer algunos ejemplos particularmente típicos de los procedimientos de la Nueva Lógica en Gaṅgeśa. Por sutiles que sean, abocan a veces en definiciones simplificadas: así, en cuanto a la percepción, que en adelante es definida como la «presentificación» o «apoderamiento directo»; parecía urgente, efectivamente, transformar la antigua definición, según la cual la percepción era en particular «no designable», es decir, anterior a la expresión (incluso interior) por el lenguaje. La lógica budista había obligado a los Naiyāyika a distinguir dos momentos de la percepción, el primero, en el que el conocimiento quedaba vacío; el segundo, en el que era precisado, cuando el objeto era reconocido y *nombrado.* Pero, a diferencia de los budistas, Uddyotakara y Vācaspati continuaban considerando que los dos tipos de percepción eran igualmente conocimientos di-

rectos y plenamente objetivos; no se podía decir ya que la percepción era «no designable». Además, las nuevas distinciones aportadas por Gaṅgeśa hacen caduca la definición de la percepción como «surgida del contacto entre los sentidos y el objeto»: la «presentificación» no se detiene con los dos momentos ya reconocidos, porque es preciso dar cuenta de los otros elementos inexplicables sin ella. Las percepciones indefinida y definida constituyen, por tanto, simplemente la percepción corriente, mientras que hay todavía tres tipos de conocimiento directo extraordinario (literalmente, «fuera del uso corriente»): el último no es otro que esta percepción yógica admitida ya por el antiguo Nyāya, que tiene el poder de conocer directamente los objetos del pasado, del futuro o de cualquier otro objeto fuera del alcance de los sentidos. El segundo —apenas «extraordinario»— es el que nos hace percibir por la vista un trozo de madera de sándalo *con* su perfume (aunque se admita el carácter recordado y no directamente percibido del perfume). El primero es con mucho el más interesante, y muestra cómo el Navyanyāya no se mueve con más facilidad que el antiguo Nyāya en el terreno de los conceptos: está destinado a explicar nuestro conocimiento de la *vyāpti* (ley de implicación) en la inferencia y el silogismo, puesto que incluso percepciones repetidas, aunque instantáneas, no serían capaces de hacernos conocer una ley universal (estamos siempre en el contexto de la inferencia más que en el del silogismo, como en los antiguos lógicos). Acudiendo, pues, al análisis a su vez tomado al Vaiśeṣika, Gaṅgeśa explica que cuando percibimos un humo hay una relación de contacto entre este humo particular y el sentido, además de relación de inherencia entre la naturaleza general del humo y el humo particular-que-está-en-contacto-con-los-sentidos. Hasta ahí todavía no hay más que una percepción ordinaria, sin que nada pueda autorizarnos a concluir de un caso de humo algo generalizable a todos los casos. Hay que suponer, por tanto, que gracias a la percepción de la naturaleza general del humo se tiene la percepción extraordinaria de todos los humos particulares (es decir, no surgida ya de una relación de los sentidos), que hace posible el conocimiento de la *vyāpti* entre el humo y el fuego.

En cuanto a la inferencia misma, Gaṅgeśa intenta primeramente asegurar su validez como *pramāṇa* distinto de la percepción, y su razonamiento nos da un buen ejemplo de la dialéctica cuyo uso va a generalizar en el pensamiento indio. No se puede establecer la invalidez de una inferencia a menos de *inferir* la invalidez a partir de una similitud de esta inferencia con una cosa ya tenida como inválida. La inferencia se presupone, por consiguiente. Por otra parte, una afirmación tal como «la

inferencia no es un *pramāṇa*» no puede dirigirse más que a personas que están en la duda o en el error a ese respecto. Además, no podemos conocer cuáles lo son nada más que por la inferencia, etc. Hay otros dos argumentos del mismo estilo. Se discuten también ampliamente siete diferentes posibilidades de definición de la *vyāpti,* de las cuales algunas deben ser ficticias, y que Gaṅgeśa rechaza. Dos de estas definiciones aisladas (que podrían ser de origen jainita) resultan particularmente esclarecedoras. Una dice: «la *vyāpti* es el hecho de que el término medio (el humo) no se encuentre en el lugar donde se encuentra la no-presencia del término mayor (el fuego)»; la otra: «La *vyāpti* es el hecho de que el término medio no se encuentre en un lugar diferente del lugar del término mayor». El «lugar» designa aquí al término menor, la montaña en el caso considerado. Gaṅgeśa juzga defectuosas estas dos definiciones: no se puede afirmar que el humo no se encuentre en un lugar que no es el lugar del fuego, puesto que el fuego que se encuentra sobre una montaña está en un lugar que no es el del fuego de la cocina. Se ha podido ver anteriormente cómo los lógicos budistas, al no querer ver en la inferencia y el silogismo nada más que dos variedades de un mismo razonamiento, habían tenido dificultad para explicar la relación del término medio con el término menor. Con esta misma dificultad choca Gaṅgeśa. Conjugada con la necesidad de asegurar la posibilidad de una inferencia en la que no haya más que ejemplos positivos («todo es nombrable, porque todo es cognoscible») le aboca a nuestro lógico a la definición siguiente: «La *vyāpti* es la co-presencia del término medio con el término mayor que no está cualificado por la naturaleza de la correlación de la absoluta no-existencia, que se encuentra en el mismo lugar que el término medio, sino que se encuentra en un lugar diferente del de su correlativo». El «correlativo» de una no-existencia absoluta es el objeto del que se comprueba siempre la ausencia en un lugar dado. En términos más simples: la *vyāpti* es el hecho de que el humo y el fuego se encuentren en un mismo lugar, es decir, el equivalente de las definiciones rechazadas más arriba, pero formulado de tal manera que no es posible equivocarse: no hay *vyāpti* entre el humo sobre la montaña y el fuego en la cocina, sino solamente entre el humo y el fuego que están sobre la montaña.

El ejemplo conserva su sitio en el silogismo (es decir, la inferencia para los otros); tiene siempre valor pedagógico, incluso si es la *vyāpti* quien es importante, y está siempre destinado precisamente a enseñar esta *vyāpti* a quienes no la conozcan. Puede verse, por otra parte, que la mención de un caso concreto no queda más desplazada en el contexto de la Nueva Lógica que

en el de la antigua: el silogismo está calcado sobre el modelo de la inferencia y supone siempre un razonamiento inductivo, una generalización a partir de casos concretos pasados, presentes y futuros. No se trata, pues, en ningún momento de una implicación de conceptos, unos por otros, que estaría justamente separada de los hechos observables.

Sin embargo, Gaṅgeśa hace una distinción importante, que es tal vez lo máximo que podía recoger un lógico brahmánico del trabajo hecho por los budistas. Los viejos Naiyāyika, que distinguían la inferencia del silogismo y no establecían ninguna relación entre ellos, habían ligado estrechamente la inferencia a la percepción: viendo el humo, recuerdo que está siempre asociado al fuego, y de ello infiero la presencia del fuego allá donde veo el humo. Gaṅgeśa, prosiguiendo la asimilación del silogismo y de la inferencia que había sido emprendida por los budistas, observa que es imposible ligar todo razonamiento lógico a un dato perceptivo actual, y que, en consecuencia, es preciso separar la inferencia-silogismo de la percepción inmediata: si oigo decir que habrá humo en lugar determinado, infiero, antes incluso de ver el humo, que habrá fuego en el mismo lugar. Es, pues, el conocimiento reflexivo de que en un lugar determinado hay humo, el cual está siempre asociado al fuego, quien constituye el proceso inferencial.

Por otra parte, el estudio de los silogismos falsos abandona definitivamente los casos demasiado estrechamente ligados al debate para concentrarse sobre los tres términos y sus relaciones, lo que acerca el cuadro trazado por Gaṅgeśa a las «figuras» de Diṅnāga. Notemos que la relación del término menor con el término mayor es tan importante al menos, sino más, como la del término medio al término mayor, y que su validez no es de orden formal, sino que se apoya únicamente en el dato perceptivo y escriturario.

Gaṅgeśa mantiene, además, todas las posiciones tradicionales de Nyāya-Vaiśesika que se apresta a defender con las armas afiladas. Su *Tattvacintāmaṇi* no es sino un punto de partida: suscitará innumerables comentarios que continuarán haciendo distinciones cada vez más sutiles en las definiciones establecidas, a fin de hacerlas irreprochables; se dedicará, en particular, a cercar las nociones empleadas con profusión de «delimitaciones» (*avaccheda*) que no dejarán lugar a ligereza alguna y harán que los tratados de Nyāya se parezcan cada vez más a textos jurídicos. Es evidente que la dirección así dada a las investigaciones lógicas no lleva a ninguna renovación de conceptos, y ello tanto menos cuanto que nada externo ejerce presión en ese sentido.

III. *El Vedānta dualista de Madhva.*

De los diferentes matices del Vedānta que aparecen después de Rāmānuja, la filosofía de Madhva es la más importante. Nimbārka y Vallabha, otros dos jefes de escuela, no tienen casi derecho a un lugar en la historia de la filosofía: su único problema, en el que se separan además de las otras ramas del Vedānta, es la manera de concebir la relación enrre el Absoluto y el mundo. No aceptando las diferentes soluciones ya propuestas, buscan dar de ello una formulación nueva que tenga en cuenta a la vez la trascendencia del Brahma y su relación real con el mundo. Pero cabe preguntarse si los términos empleados recubren siempre un pensamiento definido, o si más bien no constituyen una solución totalmente verbal a la pregunta planteada. Así, cuando un discípulo de Nimbārka afirma que Dios en sí mismo es inmutable, pero que son sus «poderes» los que sufren una transformación para producir el mundo. Las imágenes ocupan el lugar de la demostración. Nimbārka emplea la de la araña y su tela, mientras que un discípulo hablará de la serpiente que a veces está estirada, y otras veces enrollada. Tampoco puede decirse que las dos comparaciones se asimilen.

Madhva da prueba además de vigor de pensamiento. Pero con él, como con los otros, la corriente que tiene su origen en Rāmānuja deja ver su doble implicación más claramente con relación a la ortodoxia brahmánica: por una parte, se afirma siempre su dependencia estricta de la Revelación védica, puesto que se la sitúa por encima de todo, se recomienda su estudio y la ejecución de sus ritos; por otra parte, en el fondo esta Revelación se trata cada vez con mayor desenvoltura. La pertenencia a una sociedad de castas estrictamente cerrada sigue siendo el hecho fundamental en el plano social, mas el pensamiento cede bajo la presión de las corrientes religiosas ambientes que desbordan el cuadro de las tres castas altas. Esta contradicción se encuentra evidentemente en el interior mismo del pensamiento, y al no podér hacer que lo que es ortodoxo sea la religión de todos, se hace que la religión de todos sea la ortodoxia misma. Así es como Madhva rehace la lista de textos escriturarios. Además, algunos *Veda* se convierten, de «tradicionales», en «revelados»: las epopeyas del *Mahābhārata* (que incluye la Bhagavadgītā) y del *Rāmāyaṇa,* los textos del *Pañcarātra,* los *Purāṇa* viṣṇuitas y los *Brahmasūtra.* Madhva no llega a decir que son «revelados», pero considera que tienen una autoridad similar a la de los *Veda,* lo que viene a ser lo mismo. En cuanto a las audacias de

interpretación de estos textos, dejan, como se verá, bastante atrás a las de Śaṅkara.

Sin embargo, Madhva es un estricto Vedāntin: no afirma que tenemos un sólo medio de conocimiento de Brahma, la *śruti* (Revelación), y dice que esta *śruti* no es de origen ni divino ni humano: incluso Dios sería sospechoso de error si compusiese él mismo los textos revelados, y es preciso que éstos estén libres de toda sospecha, que sean válidos *a priori*. Dios, por tanto, no ha hecho más que «percibirlos» y transmitirlos a los ṛṣi. La Revelación sobre Dios y sobre los medios de llegar a él se sitúa fuera y por encima de Dios mismo. Nunca se había ido tan lejos en la apoteosis de la *śruti:* hasta entonces la habían considerado como impersonal, unos porque los dioses eran apenas superiores a los hombres (Mīmāṃsā), otros porque el Absoluto era totalmente impersonal (Śaṅkara). Pero Madhva proclama a lo largo de su obra la gloria, la potencia y la ciencia del único Viṣṇu, al cual los hombres deben hacer objeto exclusivo de su búsqueda en la devoción.

Además, esta exaltación de los textos revelados irá acompañada de una seria contrapartida, y es imposible impedir el ver en ello la contradicción mencionada más arriba. Y es que Madhva ha de leer siempre y en todas las partes, en los textos que se le ofrecen (sobre todo en los que ha tenido que aceptar como *śruti,* e incluso en los que se ha dado él mismo como tales) el dualismo del que se erige en apasionado defensor. Las famosas frases de los *Upaniṣad* que identifican al Brahma y al yo individual son las más embarazosas: ¿cómo interpretar en un sentido dualista los «Tú eres esto», «Yo soy el Brahma», etc.? Es preciso, al menos, justificar semejante audacia. Por eso Madhva se compromete con una teoría bastante sorprendente de los *pramāṇa*. Hasta entonces, la *śruti* había sido considerada tan independiente y segura como la percepción. Estaba ordenada al conocimiento de lo invisible, como la percepción lo estaba al de lo visible, y no podía ser más impugnada que los datos mismos de la percepción; Madhava, por su parte, piensa que la *śruti* sólo puede afirmar cosas que son contradictorias con nuestra experiencia corriente y que se encuentra así dependiendo de la percepción: no tengo ninguna experiencia de mi identidad con Dios, ni de mi identidad con los otros individuos humanos; por tanto, esta identidad no puede existir y la *śruti* no puede revelármela. La demostración, abstracta, se hace en dos tiempos: es claro que los *pramāṇa* son válidos *a priori,* pero la única manera de conocer esta validez es la referencia a nuestra experiencia corriente. Si pues un conocimiento obtenido por un *pramāṇa* contradice toda nuestra experiencia corriente, es que hay error. Pero como

al mismo tiempo la *śruti* no puede equivocarse ni equivocarnos, la contradicción de sus datos con la experiencia sólo puede ser aparente (y un texto puede siempre prestarse a interpretación). Poco importan, luego, las exégesis que se quieran hacer de las fórmulas de identidad, con tal de que salvaguarden la dualidad de Dios y de los seres finitos. Esta argumentación podría haberse recogido del Nyāya, que mostraba la validez de la *śruti* recordando la eficacia de las fórmulas mágicas (del mismo origen que la *śruti*) para curar las mordeduras de serpiente. Pero el Nyāya nunca había pretendido verificar sólo la eficacia de la *śruti* y no la calidad intrínseca de su contenido.

Como se puede apreciar, tales libertades tomadas con la revelación permiten cualquier audacia. Y Madhva no se plantea la falta que constituya el multiplicarlas: así pretende que los *Veda* —es decir, la totalidad de la revelación original: himnos védicos, *Brahmaṇa* y *Upaniṣad,* cuando Śaṅkara e incluso Rāmānuja sólo se interesaban en los *Upaniṣad*— no hablen más que de Viṣṇu, el único Dios, el Absoluto mismo. Finalmente, el dualismo de Madhva no tiene ya que ver gran cosa con la Revelación. Hasta el punto de que se ha llegado a plantear la posibilidad de que hubiese sufrido influencias «occidentales» en aquella costa malabar de la cual era originario y que estaba poblada desde muy antiguo por cristianos. Es más probable, considerando el lenguaje y examinados los problemas, que haya que ver en su independencia una reivindicación de la ortodoxia secular cara al Islam, conjugada con las necesidades de la bhakti y con un sólido espíritu de secta. En cuanto a las justificaciones propiamente filosóficas de su dualismo, es preciso buscarlas en su respuesta a la crítica de la noción de diferencia hecha por los advaitin: sin duda, es de los que preferirían cortar el nudo gordiano o probar el movimiento andando, pero su discusión, que no pierde de vista la experiencia concreta, posee una dialéctica al menos tan convincente, si no tan sutil, como la dialéctica puramente nocional de los monistas: muestra que si se quiere decir alguna cosa que tenga un sentido, es imposible mantener que la realidad fenoménica sólo está hecha de atributos ilusorios sobreimpuestos a Brahma por una relación ficticia; el hecho mismo de hablar de Brahma muestra que existe otra realidad distinta de El. Pero a Madhva le gusta más comprobar que Dios está impasible mientras los individuos perecederos sufren. Estos individuos, como la materia, toman forma a partir de la Naturaleza originaria, como en Rāmānuja, según los ciclos sueño-despertar cósmicos comunes a todos los viṣṇuitas.

Rasgo único en toda la historia de la filosofía india (si no en las doctrinas propiamente religiosas): Madhva piensa que los

seres transmigrantes no son todos capaces de acceder a la liberación. Hay un infierno eterno que acogerá a los peores; otros son condenados a renacer eternamente; sólo un pequeño número (los sectarios madhvaítas de Viṣṇu) tiene prometida la liberación. Esta es obtenida por la bhakti y únicamente por ella; lo que no quiere decir que los ritos sean abandonados, pero éstos sólo placen a Dios si van acompañados de la bhakti, de lo contrario, son otros tantos pecados. A los ritos, se debe añadir la meditación (de tipo yógico) y el canto de las alabanzas del Señor. Un texto de Madhva menciona también el arrepentimiento de las faltas. Hay que suponer una especie de predestinación —¿querida por Dios?— para explicar cómo ciertas almas están destinadas al infierno y otras a la liberación. ¿No ha ordenado Dios a Śiva componer los textos śivaitas para perder a los malos?

Cuando un alma llega a la intuición directa de Dios, está segura de no renacer más. Sin embargo, no se separa inmediatamente de su cuerpo. Dios destruye en ella todo el karman que no haya producido aún sus efectos y sólo subsiste el karman cuyos efectos están en existencia. Esto último es causa del intervalo que separa el acceso a la intuición mística de la muerte. Madhva admite, pues, como Śaṅkara, un estado de «liberado-viviente» que precede inmediatamente al *mokṣa* (liberación).

IV. *El desarrollo de las filosofías vedānticas.*

La polémica interior del Vedānta y la aparición del Navyanyāya, asociadas a patronazgos reales, en particular a los de la dinastía de Vijayanagar, suscita nuevos desarrollos en cada una de las ramas del Vedānta: cada una se ve obligada a reflexionar sobre problemas que desbordan los que les habían preocupado exclusivamente hasta entonces: la relación del Absoluto con el mundo. Les es preciso constituir una epistemología completa, teniendo en cuenta la obra de Gaṅgeśa, y probar lo mejor posible sus posiciones fundamentales.

Tal vez el advaita śaṅkariano es el más lento en salir del único problema que le interesa primordialmente, y será preciso esperar la *Vedānta-paribhāṣā* (siglo XVI) para tener un sistema filosófico completo, que dé respuesta a todas las preguntas planteadas en el contexto indio. Sin embargo, incluso si, por ejemplo, una teoría de la percepción en el plano fenoménico no aparece en principio como esencial en el Vedānta, ello no contradice de ningún modo sus posiciones fundamentales. Sin duda, el Brahma es la única realidad y todo lo restante no es más que ilusión

fundada en la ignorancia original. Pero Śaṅkara y sus sucesores siguen siendo profundamente brahmánicos y anti-budistas (a despecho de las acusaciones de Madhva) en el sentido de que no rebajan la realidad fenoménica al mismo rango que la ficción pura y simple: el mundo empírico nunca es para ellos pura construcción mental, conserva una objetividad y una coherencia a las que la conciencia individual debe someterse. Por eso distinguen tres planos de la realidad: el Ser absoluto, la realidad fenoménica y la ficción (que engloba al ensueño). Se puede apreciar en ello la razón por la cual se irá abandonando la interpretación que Vācaspati daba de una ignorancia que engendra una māyā en cada individuo, en provecho de la tesis de Padmapāda, que atribuye el máximo de objetividad y de solidez material a la ignorancia. Tanto Citsukha como el autor del *Prakaṭārtha* o Rāmādvaya se sitúan efectivamente en la posteridad de Prakāśātman, el discípulo de Padmapāda. Sólo son algunos nombres, entre los numerosos comentadores de la obra de Śaṅkara, pero la mayor parte de ellos (tales como Vimuktātman, Vidyāraṇya) no añaden casi nada a lo que ya había sido dicho antes de ellos. La polémica va dirigida primeramente contra el Nyāya, después contra el Viśiṣṭādvaita. Y como ha sido siempre norma en la historia del pensamiento indio, se toma de las teorías del adversario por lo menos tanto como se rechaza.

Citsukha es uno de los primeros en dedicarse a construir filosóficamente los aspectos positivos del Vedānta frente a la crítica del Nyāya, que recoge de Śrīharṣa. Pero es todavía la naturaleza del Ātman-Brahman y la de la ilusión cósmica lo que le preocupa casi exclusivamente: el ātman en tanto que distinto del yo empírico es «auto-iluminación», y es esta «auto-iluminación» lo que importa precisar. No puede significar que el ātman es en sí mismo su propio objeto de conocimiento, porque éste no puede ser más objeto que sujeto, es luz pura, ni reflejada ni reflejante. La fórmula a la cual llega Citsukha para definir esta «auto-iluminación» insiste menos en el aspecto luminoso que en la imanencia absoluta de su conciencia pura. Tanto teme su autor la apariencia de una relación sujeto-objeto: «La definición de la auto-iluminación consiste en poder ser denominada «inmediata», mientras no es objeto de conocimiento». Frente a esta definición, que es la misma del Absoluto, sólo se puede buscar el precisar la naturaleza de la ignorancia y de la ilusión cósmica, los aspectos negativos y positivos de una misma entidad; la ignorancia no es pura negación, pura ausencia de conocimiento, sino que es ignorancia relativa a algunos objetos, los que le presenta la māyā y cuyo carácter ilusorio no ve. Por ello, y con el fin de explicar los conocimientos fenoménicos surgidos

gracias a la ignorancia, Citsukha analiza lo que es una ilusión de los sentidos: cuando veo una pieza de dinero, mientras que, en realidad, ante mí sólo hay una valva nacarada, la pieza de dinero no es real, puesto que es una valva lo que tengo delante de los ojos, pero al mismo tiempo no se puede decir que es irreal, puesto que la percibo. El dinero está ilusoriamente sobrepuesto a la valva, y su realidad es «inexpresable» o «indefinible». La māyā que permite la ignorancia es el dinero, mientras que el Brahma sería la valva. Los fenómenos ilusorios están sobrepuestos a la única realidad del Brahma.

Prakaṭārthṛ (al comienzo del siglo XIII) y sobre todo Rāmādvaya (siglo XIII) se evaden, por el contrario, y puede decirse que por primera vez en la historia de la escuela saṅkariana, del cuadro trazado por los predecesores, y se esfuerzan por examinar problemas menos exclusivamente teológicos. Todavía bajo la influencia de Nyāya, cuyas nociones y definiciones discuten, se inspirarán en él si llega el caso. Así, Rāmādvaya abandona la definición Mīmāṃsaka del conocimiento. La substituye por una fórmula que parece recogida de Gaṅgeśa, diciendo que el conocimiento recto es «una experiencia conforme con su objeto». Esto le permite, en particular, considerar la percepción, no ya como un acto instantáneo aislado ficticiamente, sino como un proceso continuo que implica una cierta duración. En el análisis de la misma percepción, Rāmādvaya (siguiendo en esto a Prakaṭārthṛ) se aleja del Nyāya: el contacto del objeto y del órgano de los sentidos no es más que la ocasión que permitirá a la conciencia levantar el velo de la ignorancia. Dos intermediarios en esto: el karman, o residuo de los actos pasados que habrán de dar su fruto —es él quien pone en movimiento el órgano interno— y el órgano interno mismo, que es, en la conciencia individual, el factor que la «delimita», es decir, que la encierra en un campo de experiencia dado, el del individuo. Bajo el impulso del karman, y con ocasión del contacto del órgano sensorial y del objeto, el órgano interno entra en actividad: se transforma en una especie de rayo que va a tocar el objeto. Es entonces cuando, subyacente en el órgano interno, la conciencia levanta el velo de la ignorancia relativa a ese objeto y lo ilumina. La actividad del órgano interno pone, pues, en relación el sujeto y el objeto, explicación que tiene la ventaja de salvaguardar la objetividad fenoménica del objeto percibido. Rāmādvaya llega incluso a analizar de la misma manera la inferencia que queda en él, naturalmente, la inferencia fáctica sin ninguna huella de formalismo lógico: en este caso, el órgano interno no está en contacto con el objeto que se conoce, sino con su «signo» (y no su «razón»),

el humo actualmente percibido; gracias a él se produce la inferencia en el órgano interno.

Vidyāraṇya (siglo XIV), al contrario que el Vedānta śaṅkariano, hace una formulación que revela su polémica con el Viśiṣṭādvaita y en la que la pureza del monismo queda casi comprometida: la māyā se convierte en un poder del Brahma que es asociado solamente a una parte del Absoluto para producir el mundo fenoménico; esta partición introducida en el Sin-parte es sorprendente y recuerda la de Rāmānuja.

El Viśiṣṭādvaita se dividirá bastante rápidamente en dos grandes ramas. La primera, la única que nos concierne aquí, puesto que intentó elaborar una doctrina filosófica completa, permanece ligada a la ortodoxia, al cumplimiento de los ritos y a la bhakti: en consecuencia, concibe al hombre como capaz de adquirir méritos y, por tanto, de colaborar con la gracia divina para la obtención de su salvación. Lo ilustra mediante la imagen del pequeño mono que se agarra a su madre para recibir de ella ayuda y protección. La otra rama encuentra, por el contrario, la inspiración de los santos viṣṇuitas y, abandonando toda referencia a los ritos, prefiere a la noción de *bhakti* la de *prapatti* (completo abandono de sí en Dios), que no presupone ni rito ni estudio: basta con amar a Dios y con entregarse totalmente a él, cantando continuamente sus alabanzas y aspirando a la unión mística. En una concepción tal, el hombre es considerado como impotente para operar su salvación, que sólo la gracia divina le obtiene. La imagen correspondiente es la del gatito que su madre transporta asiéndolo por la piel del cuello. Esta rama, que teóricamente acuerda la liberación a los devotos sin distinción de castas, tampoco escapará a la tendencia «ortodoxizante», y la escuela del Sur (es decir, la de los partidarios de la prapatti) está compuesta actualmente por brahmanes tan estrictos, al menos en este capítulo, como la escuela del Norte (es decir, los partidarios de la bhakti).

El monismo cualificado ha tenido a su servicio menos grandes nombres que el advaita śaṅkariano, y acaso sea ésta la razón por la que ha hecho un uso mucho más moderado de los procedimientos del Navyanyāya. Vedāntadeśika domina este período (siglo XIV), porque es él quien pretende hacer del Viśiṣṭādvaita una filosofía completa, con su epistemología, su ontología y su soteriología. Como todos los Vedāntin, a excepción de los dualistas, admite tres *pramāṇa,* la percepción, la inferencia y la palabra, a las cuales hay que añadir, sin embargo, como una variedad de la percepción, la percepción yógica. La introducción de ésta confirma la penetración de la práctica del Yoga en el interior del Vedānta, que habíamos señalado a propósito

de Rāmānuja. Además, el recuerdo (*smṛti*) está comprendido en la percepción, pero no es un pramāṇa separado como en Madhva. Y es que la memoria es esencial al proceso perceptivo: la intervención de los recuerdos permite la percepción distinta. Pero Vedāntadeśika no acepta percepción *nirvikalpa* —indeterminada o, más exactamente, no relacional en el sentido śaṅkariano del término. Lo cual concuerda con la idea de que no hay nunca conocimiento *nirvikalpa* (y sobre todo conocimiento *nirvikalpa* de lo Absoluto), y que todo lo que llega a la conciencia es relacional. El primer momento de la percepción comprende ya, en estado confuso, todo cuanto quede precisado en los momentos ulteriores. Así se acierta a responder igualmente a la crítica monista de la noción de diferencia: la diferencia no es una entidad aparte de las cosas; es percibida en las cosas que están en relación las unas con las otras. Sería, en suma, la afirmación de que más bien se percibe globalmente un conjunto de cosas que analíticamente una cosa después de otra. Por otra parte, Vedāntadeśika se limita a recoger la definición que Gaṅgeśa ha dado de la percepción: la «presentificación» o «comprensión directa». Pero ello no le impide rechazar la noción de «género» como categoría distinta: ¿acaso no es percibido con el mismo título que la diferencia y como su correlativo, al mismo tiempo que las cosas? En cuanto a la inferencia, el doctor del Viśiṣṭādvaita ve en ella, como los advaitin, la inferencia a partir de un dato perceptivo actual; la vyāpti se adquiere por medio de experiencias repetidas de la co-presencia y de la co-ausencia del «signo» y del término a inferir. Mas rechaza la inferencia, que sólo puede ofrecer ejemplos negativos (el elemento térreo es diferente del resto porque posee olor). Notemos, en efecto, que ésta, por muy coja que resulte, implica cierta confianza en la definición de un concepto que auxilie a un razonamiento en forma, tanto más cuanto que no se apoya en la experiencia.

El intento de integración del Nyāya en el Viśiṣṭādvaita, por visible que sea, se hace, pues, de manera selectiva, y no impide a Vedāntadeśika apoyarse al tiempo en la Mīmāṃsā y en la escuela de Prabhākara: ciertos postulados epistemológicos de la Mīmāṃsā son indispensables a los Vedāntin, para quienes la śruti es el único instrumento de conocimiento del Brahma. En particular Vedāntadeśika se enfuerza explícitamente por armonizar los dos Mīmāṃsā (la Mīmāṃsā ritualista y el Vedānta) y proclama la validez *a priori* de los *pramāṇa,* concebida a la manera de la escuela de Prabhākara: un instrumento de conocimiento recto sólo puede proporcionar el conocimiento de lo que es, y el error de los sentidos sólo puede explicarse como una no-

aprehensión de la diferencia entre lo que es realmente percibido y el recuerdo de un objeto que se le parece. Por otra parte, los órganos de los sentidos, que el Nyāya concibe como materiales y hechos del mismo elemento que su objeto, son, por el contrario, para Vedāntadeśika, inmateriales a la manera de los del Sāṃkhya. Y es que no son ellas las únicas causas, ni incluso las más importantes, del conocimiento perceptivo, aunque sea por su contacto con el objeto por lo que la conciencia adquiere su conocimiento. Por muy inmateriales que sean, los sentidos, incluido el manas, son de dimensión atómica.

En el plano ontológico, la influencia más acusada será la del Sāṃkhya: la evolución de la Naturaleza originaria, que es una parte del Brahma, se hace según fases que son muy parecidas a las de la Prakṛti del Sāṃkhya, y esta evolución ha de repetirse en cada nuevo «despertar» cósmico. Sin embargo, aparece una nueva idea: la de un fin del mundo posible, es decir, un estado del mundo en el que todas las almas estarían liberadas. La idea es bastante sorprendente, pero descubre cierta ambigüedad en el pensamiento de Vedāntadeśika. Mientras es considerado habitualmente como el jefe de fila de la escuela del Norte, y bastantes aspectos de su doctrina justifican esta adscripción, concilia la noción de *bhakti* a la de *prapatti*, dándole un contenido emocional más importante que Rāmānuja. Tal vez es preciso discernir una evolución también en él, pero no hay ningún medio para conocer en qué sentido se ha realizado. La liberación, para él, es producida por la bhakti, que es una meditación continuada y amorosa de Dios, y ésta implica ciertamente un elemento de conocimiento. Pero la parte del conocimiento es tanto menos importante cuanto que la liberación misma es concebida no como una intuición directa de Dios, sino como un estado de servidumbre feliz con relación al Señor. Los ritos ayudan a la destrucción de los obstáculos de la bhakti, pero no concurren directamente en la obtención de la liberación, pues para ello basta la bhakti. Sin embargo, los ritos obligatorios no deben ser abandonados; esto significa al mismo tiempo que la liberación puede obtenerse en cualquier estado de vida y en cualquier casta. Probablemente, Vedāntadeśika sólo ha tenido en consideración las tres castas superiores al decir esto. Tal vez sea preferible decir que todavía no es consciente de todas las implicaciones de su pensamiento y que se le escapa su ambigüedad.

Después del siglo XVI, la escuela de Rāmānuja perderá mucha de su importancia en el plano filosófico, teniendo muy poco que ver las disputas entre la rama del Sur y la del Norte con los problemas especulativos.

Dado que se han tenido en cuenta, en la exposición de la doctrina de Madhva, los desarrollos introducidos por Jayatīrtha, su discípulo casi inmediato, la evolución ulterior del Vedānta dualista supera el ámbito de este volumen.

Puede apreciarse cómo en el último período estudiado se influencian los sistemas mediante ardientes polémicas. El Vedānta ocupa un lugar cada vez mayor en la escena filosófica y se expande geográficamente por todos los lugares donde el pensamiento hindú tiene ocasión de expresarse, mientras que el Nyāya, tras haber emigrado de Mithila a Bengala, permanecerá confinado. Pero, a pesar de mantener posiciones que le son propias, cada matiz del Vedānta, al elaborar un edificio filosófico completo, plagia a los otros sistemas, incluidos los más directamente opuestos. Se perfila así un acercamiento de los diferentes darśana que alcanzará su punto máximo a partir del siglo XVI: el Sāṃkhya y el Yoga encuentran un lugar en el Vedānta, al lado de las dos escuelas de Mīmāṃsā y del Nyāya. En contrapartida, estos darśana adoptarán pronto posiciones que les acercarán unos a otros. La Mīmāṃsā se preocupará de la liberación y el Sāṃkhya se volverá teísta. Todo el hinduísmo ortodoxo intenta expresarse en cada filosofía, y entonces, más que nunca, cada sistema se convierte en un simple «punto de vista» sobre la realidad hindú.

Madeleine BIARDEAU

ABHIDHARMA: (pāli: Abhidhamma); grupo de textos del canon búdico que viene después de los sūtra (enseñanzas de Buda) y del vinaya (reglas de disciplina) y que constituye la primera elaboración filosófica de la doctrina.
ADHVAN: lit. «camino»; designa las tres dimensiones del tiempo: pasado, presente y futuro, en los textos del Sarvāstivāda y del Yoga.
ADRSTA: lit. «invisible»; designa de una manera general el elemento invisible que liga un acto dado, y particularmente un acto de sacrificio, a su resultado (llamado «fruto») lejano en el tiempo. El término se convierte en sinónimo tanto de dharma (mérito), como de karman; puede designar finalmente toda causa desconocida cuyo efecto se comprueba (Vaiśeṣika).
ADVAITA: lit. «no-dualidad»; el término se emplea para designar en abreviatura el advaitavāda, o no-dualismo, de Śaṅkara. Su adepto es un advaitin.
ĀTMAN: pronombre reflexivo (de una raíz que significa soplar, respirar) que acaba designando el en sí individual o el en Sí universal, es decir, Brahma. Se puede traducir sin gran inconveniente por «alma».
AVACCHEDA: «delimitación»; término técnico del Navyanyāya.
AVATĀRA: lit. «descenso»; designa las formas que toma periódicamente Viṣṇu para aparecer entre los hombres y recordarles la verdadera doctrina de salvación.
AVIDYĀ: «ignorancia» (se dice también *ajñāna*). En el budismo Mādhyamika y en el Vedānta designa la ignorancia en la que está cada individuo transmigrando de la verdadera realidad y de su relación con ella (en el caso del Vedānta).
BHAKTI: vía de acceso a la experiencia mística (a la liberación por tanto) que consiste principalmente en una concentración amorosa de la atención y de todas las energías en Dios. El que practica la bhakti es un bhakta.
BHASYA: «glosa»; nombre dado a los comentarios importantes sobre los sūtra de los diferentes sistemas.
BRAHMA: originariamente «fórmula ritual». Poco a poco se ha convertido en el nombre del Absoluto impersonal del brahmanismo.
BODHI: «aviso»; se designa así la iluminación interior que marca la entrada de Buda en su vida pública.
BUDDHI: uno de los órganos que forman el psiquismo, encargado de las funciones de decisión, es decir, de consentimiento para el objeto de conocimiento que le presenta el manas.
En el Sāṃkhya es el primer principio que evoluciona a partir de la Naturaleza original.
DARŚANA: lit. «punto de vista», «visión»; nombre genérico dado a los diferentes sistemas de la filosofía brahmánica ortodoxa.

DHARMA: ley de las cosas ley religiosa, moral y jurídica (budismo y brahmanismo); mérito religioso (brahmanismo); elementos de lo real (budismo).

DVAITA: lit. «dualidad»; empleado para designar el dvaitavāda o dualismo. Su adepto es un dvaitin.

DVIJA: «nacido-dos-veces»; designa a los miembros de las tres castas superiores cuya ceremonia de iniciación, durante la infancia, es asimilada a un segundo nacimiento.

ĪŚVARA: «el Señor»; nombre de Dios en su forma personal, en el Nyāya, el Vedānta y el Yoga.

JĀTI: el género (por oposición al individuo).

JĪVA: «ser viviente»; designa el ātman incorporado y transmigrante por oposición al puruṣa (Sāṃkhya) o bien al ātman puro (Vedānta).

KAIVALYA: «estado de aislamiento»; la liberación final concebida como recogimiento del alma en sí misma (Yoga).

KARMAN: lit. «acto»; designa el mecanismo de la retribución de los actos, al cual está sometido el conjunto de actos del individuo. Es el factor determinante de los renacimientos sucesivos (budismo y brahmanismo); acto ritual (brahmanismo).

MĀDHYAMIKA: «vía del medio»; uno de los nombres de la escuela budista de Nāgārjuna.

MANAS: órgano interno, *sensus communis*. En el Sāṃkhya: tercer principio que evoluciona a partir de la Naturaleza original.

MĀYĀ: «ilusión, magia»; designa la ilusión cósmica en el Vedānta śaṅkariano.

MĪMĀMSĀ: uno de los seis darśana, fundado únicamente sobre la parte ritualista de la revelación. Se le llama a veces Pūrva-Mīmāṃsā por oposición al Uttara-Mīmāṃsā o Vedānta que se funda únicamente en los *Upaniṣad*.

MOKSA (o Mukti): la liberación final de los lazos de la transmigración (sobre todo en el Vedānta).

NIRVIKALPA: de *nir*, «privado de», y *vikalpa*, «caso de duda o de opción» (brahmanismo), construcción mental (budismo) [percepción] desprovista de toda construcción mental (budismo), indeterminada (Nyāya), no relacional (Vedānta).

NYĀYA: uno de los seis darśana; lógica y epistemología. Se distinguen el antiguo y el nuevo Nyāya (Navyanyāya).

PANDIT: título dado al brahmán versado en uno o varios de los tratados de ciencia tradicional.

PARAMĀRTHASATYA: «real en el sentido supremo»; designa el plano de la realidad y de la verdad absolutas en el budismo.

PRAKṚTI: naturaleza original; estado indiferenciado de todo el ser material y psíquico antes de su evolución (Sāṃkhya).

PRAMĀ: conocimiento recto.

PRAMĀNA: instrumento de conocimiento recto; término que designa particularmente la percepción, la inferencia y la palabra, pramāṇa comunes a todos los sistemas brahmánicos.

PRANAVA: nombre de la sílaba Om, que es el símbolo de Brahma, o a veces el Brahma mismo.

PRAPATTI: abandono total en Dios.
PUDGALA: la persona subsistente (Vātsiputrīya, secta budista); la materia (jainismo).
PURUSA: designa los múltiples principios espirituales en el Sāṃkhya, las causas de la liberación por oposición a la prakṛti.
ṚSI: «vidente»; nombre dado a los sabios antiguos que han tenido comunicación de textos revelados.
SABHĀGATĀ: «el hecho de tener parte»; nombre del género en el Sarvāstivāda.
ŚAKTI. «poder, energía».
SĀMKHYA: lit. «enumeración»; uno de los seis darśana, dualista.
SAMSĀRA: «flujo (de los renacimientos)»; término que designa el mundo de la transmigración.
SAMSKĀRA: lit. «formación, confección»; en el budismo antiguo, designa todas las formaciones mentales. En el brahmanismo: purificación ritual, formación de las palabras, disposiciones dejadas en la memoria por la adquisición de recuerdos, o creadas por los diferentes ritos que concurren en un sacrificio védico.
SAMVṚTISATYA: opuesto a paramārthasatya; «lo real aparente»; designa la realidad fenoménica en el budismo.
SANNYĀSA: «renunciamiento»; estado del religioso brahmánico que ha abandonado su familia, su casta y los deberes correspondientes al estado de «señor de la casa». Tal religioso es un sannyāsin.
SARVĀSTIVĀDA: escuela del budismo del Pequeño Vehículo, para quien existen realmente las tres dimensiones del tiempo (*sarvam asti*: todo existe). Los adeptos son Sarvāstivādin.
SATKĀRYAVĀDA: doctrina según la cual el efecto preexiste en la causa; su opuesta es la asatkāryavāda, según la cual el efecto es algo nuevo con respecto a la causa.
SAUTRĀNTIKA: escuela del budismo del Pequeño Vehículo que se opone a la Sarvāstivāda y pretende fundarse únicamente en los sūtra que proporcionan la enseñanza de Buda.
SAVIKALPA: lo contrario de nirvikalpa (véase este término) con todos sus matices.
SKANDHA: «agregado»; en el budismo del Pequeño Vehículo designa los diferentes aspectos de lo real que están formados respectivamente por una multitud de elementos instantáneos.
SMRTI: rememoración, recuerdo; tradición (por oposición a revelación).
ŚRUTI: «lo que es oído»; designa el conjunto de los textos revelados.
ŚUNYAVĀDA: doctrina de la vacuidad; otro nombre de la filosofía de Nāgārjuna (véase Mādhyamika).
SUTRA: en el budismo, textos que narran las palabras mismas (o supuestas) de Buda; en el brahmanismo, aforismos que constituyen los textos básicos de los sistemas filosóficos.

TATHĀGATA: nombre dado a Buda en el budismo del Gran Vehículo y que expresa su estado de «realizado», su adhesión a la realidad tal cual es.
TATHATĀ: «el hecho de ser así»; nombre dado al plano del conocimiento verdadero que juega el papel de un Absoluto en el budismo de Aśvaghoṣa.
VĀDA: doctrina, tesis. Al final de palabra compuesta, se puede traducir por -ismo, mientras que vādin se traducirá por: -ista.
VAIŚESIKA: uno de los seis darśana, el que profesa la diferencia irreductible (viśeṣa) entre los átomos.
VEDĀNTA: nombre genérico de la literatura upaniṣádica («fin del Veda»); uno de los seis darśana que se apoyan esencialmente en los *Upaniṣad*.
VIBHĀSĀ: nombre de una vasta compilación de la escuela Sarvāstivādin.
VIJÑĀNAVĀDA: doctrina del (nada más que) conocimiento; nombre de la escuela idealista del budismo del Gran Vehículo.
VIŚISTĀDVAITA: «no-dualismo» (del Brahma) cualificado: doctrina de Rāmānuja que representa una de las ramas del Vedānta.
VYĀPTI: «concomitancia»; es la implicación de un concepto por otro que permite la proposición universal del silogismo.
YOGA: uno de los seis darśana que es ante todo un sistema práctico de acceso a la liberación; se designa también con este término todo el conjunto de ejercicios psicofísicos que tienen por objeto último la liberación. Más generalmente, el término sirve para designar todo procedimiento de acceso a la liberación. Aquel que practica un yoga es un yogin (en realidad yogī).
YOGĀCĀRA: otro nombre del Vijñānavāda.

BIBLIOGRAFIA

Obras generales

Renou, L. y Filliozat, F.: *L'Inde Classique. Manuel des Études Indiennes*:
T. I, con la colaboración de P. Meile, A. M. Esnoul y L. Silburn, 1947.
T. II, con la colaboración de P. Demiéville, O. Lacombe y P. Meile, Bibliothèque de L'École Française d'Extrême-Orient, Paris 1953 (contiene la exposición de los sistemas filosóficos).
T. III, por aparecer.
The History and Culture of the Indian People, bajo la dirección de R. C. Majumdar y A. D. Pusalkar, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay.
T. I. The Vedic Age, 1951.
T. II. The Age of Imperial Unity, 1951.

T. III. The Classical Age, 1954.
T. IV. The Age of Imperial Kanauj, 1955.
T. V. The Struggles for Empire, 1957.
T. VI. The Delhi Sultanate, 1960.

FILOSOFÍAS Y RELIGIONES

M. BIARDEAU, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, París, 1964.
S. N. DASGUPTA, *A History of Indian Philosophy*, Cambridge University Press, 5 volúmenes de 1922 a 1955.
L. DUMONT, *Le Renoncement dans les religions de l'Inde*, Archives de Sociologie des religions, Paris, enero-junio 1959.
A. M. ESNOUL, *Râmânuja*, «Maîtres Spirituels», Paris, 1964.
A. FOUCHER, *La vie du Bouddha*, Paris, 1949.
H. DE GLASENAPP, *La Philosophie indienne, Initiation à son histoire et à ses doctrines*, traducción al francés de A. M. Esnoul, Prefacio de L. Renou, Paris, 1951.
A. B. KEITH, *Sāṃkhya System. The Heritage of Indian Series*, Calcuta, Londres, 1918.
O. LACOMBE, *L'Absolu selon le Vedānta*, Paris, 1937.
E. LAMOTTE, *Histoire du Bouddhisme indien*, T. 1. Des origines à l'ère Saka, Bibliothèque du Muséon, Lovaina, 1958.
P. MASSON-OURSEL, *Le Yoga*, Paris, 1954.
M. ÉLIADE, *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Paris, 1954.

La filosofía china desde los orígenes hasta el siglo XVII

1. NOCIONES GENERALES

I. *La lengua y la escritura*

El estudio del lenguaje permite observar los mecanismos mentales y puede servir de introducción a un análisis estructural del pensamiento. Cuando se pretende captar —a través de los grandes textos antiguos— los rasgos que caracterizan en China la expresión de las nociones primarias, lo primero que sorprende es la riqueza del vocabulario descriptivo. Entre las tres mil y pico palabras que utiliza el *Che-king*, todas o casi todas tienen un valor de evocación concreta. Por ejemplo, buen número de ellas designan aspectos particulares de la montaña (*ki*, montaña pelada; *kang*, montaña picuda; *tsu*, alta montaña; *fu*, elevación de pendiente escarpada) o del agua (*chen*, agua profunda; *fen*, agua hirviendo; *tchuo*, agua sucia). Se podría ampliar la experiencia a otras categorías de términos y comprobar que el chino, con una sola palabra, presenta una imagen, mientras que el francés necesitaría, para dar su equivalencia, un substantivo y un epíteto.

Mientras que nuestra lengua disocia al objeto, en tanto que término general, de las cualidades que lo especifican, el chino reúne y confunde en una sola palabra la substancia y el aspecto. Tiene menos interés en clasificar que en describir, y anota mediante una expresión global un dato complejo y particularizado. Su monosilabismo afecta, además, a las palabras chinas con una inmovilidad fonética que las hace inadecuadas para los desarrollos morfológicos y las mantiene prisioneras del conjunto concreto al que tienen por misión designar. Es sabido, también, que en China cada palabra —cuando se escribe— está representada por un signo, y que existen en la lengua china tantos caracteres de escritura como palabras.

Basta con observar el trazado de los caracteres antiguos para comprobar que muchos de ellos son imágenes o representaciones simbólicas: el carácter «sol» es un disco punteado, el carácter «luna» evoca al astro nocturno cuando declina, el fuego está representado por cuatro llamas danzantes; el pez, el pájaro, el elefante, etc., son dibujos estilizados. Los caracteres

destinados a fijar una actitud, un movimiento o un estado asocian varias imágenes para obtener una representación sintética: la sombra, es el sol dibujado algo por debajo de la línea del horizonte; el vuelo, es un ganso salvaje captado en pleno impulso; la claridad, son el sol y la luna agrupados en el interior de un signo único. La noción de frío tiene como símbolo a un hombre guarecido en una casa cuyas aberturas están tapadas con paja. Este signo gráfico presenta el interés de señalar un rasgo de las costumbres: en el cuarto mes, entrado ya el invierno, los animales hibernantes se encierran en sus guaridas y los hombres se meten en sus casas, cuyas aberturas tapan. Hay muchos caracteres que podrían inspirar observaciones de esta clase: el signo *fu*, que representa a la mujer casada, asocia el carácter mujer con el que simboliza la ropa que hay que desempolvar. Precisamente el objeto usado para tal fin forma parte del vestido ritual de la novia; cuando ésta es entregada a su marido, en el curso de las ceremonias matrimoniales, el rito la designa con la expresión: «la que desempolvará y regará». Así, el testimonio de la escritura acude a confirmar el del vocabulario; uno y otro ponen de relieve el papel de las nociones concretas en el trabajo del pensamiento. En principio no encontramos ideas, sino imágenes. Los términos generales nacen de la comparación que la experiencia establece entre dos o más imágenes, y no existe idea, por desnuda que sea, que no permanezca ligada a una visión concreta y que no deba su sentido profundo a un conjunto de recuerdos conservados en la memoria colectiva.

La riqueza de la lengua antigua en palabras concretas tiene, en efecto, como contrapartida, su pobreza en términos abstractos. A aquéllos que impugnaran lo acertado de la elección que acaba de hacerse del *Libro de los versos, Che-king,* para el estudio del vocabulario primitivo, resultaría fácil responderles indicando los frecuentes préstamos de la filosofía a la poesía. *Yin* y *yang,* términos cuyo poder de evocación antitética ningún pensador chino ignora, designan, en el lenguaje poético, el uno la pendiente sombreada, el otro los soleados declives de las colinas. *Tao,* el Principio regulador del movimiento vital, lo Invisible Absoluto de los místicos, tiene como significado propio «camino», «vía». *Tao,* es el camino recto, el que pone en comunicación el Cielo y la Tierra, es la regla de toda moral y la fuente de todo poderío, es el Orden que los reyes fundadores hacen reinar en el universo. Empleado con valor verbal, *tao* significa «abrir el camino» a las fuerzas que fecundan la naturaleza, «recorrer» la tierra de los hombres y «ordenarla».

También tiene el sentido de «decir», pues es la palabra por excelencia, la doctrina reveladora de verdad.

Tao es un término prestigioso, pero todas las palabras chinas poseen igual que él, en distintos grados, el poder de despertar múltiples ecos. Cierto es que existen, en la frase china, «palabras vacías» que los chinos oponen a las «palabras llenas». Las primeras tienen como función principal puntuar el discurso; entre las segundas, algunas tienen un valor activo (*huo tseu,* palabras vivas), mientras que otras expresan un estado (*sseu-tseu,* palabras muertas). Pero las «palabras vivas» no pueden ser asimiladas a nuestros verbos, ni las «palabras muertas» a nuestros sustantivos. El carácter *hao* significa amar, pero también amigo; *T'ien,* el Cielo, puede emplearse verbalmente y traducirse así: «tratar a alguien con el respeto debido al cielo».

Cada palabra conserva un valor de conjunto, y constituye una especie de bloque indisociable cuyas virtualidades deben ser reveladas por el pensamiento. La función de las palabras en la proposición está indicada solamente por su posición; el determinante precede al determinado, lo dirigente a lo dirigido (*cheu pei,* el dorso de la mano; *pei cheu,* poner la mano detrás de la espalda), lo que equivale a particularizar el sujeto antes de enunciarlo. Si el orden de las palabras permite construir la proposición, el papel esencial en la frase pertenece al ritmo. En los bellísimos textos antiguos, las proposiciones se agrupan a menudo de dos en dos, asociadas mediante un enlace de equivalencia. En el interior de las parejas así constituidas, las proposiciones compuestas por un número igual de palabras se reclaman la una a la otra por efecto de una analogía interna. La concordancia o la oposición de las imágenes, la solidaridad que la experiencia establece entre dos órdenes de hechos pueden crear esta analogía. Siempre, el ritmo que es preciso descubrir traduce una armonía preestablecida y pone en marcha un conjunto de alusiones cuya clave se supone que poseen todos. Tomemos como ejemplo una estrofa del *Che-king:*

> Se oye la llamada de los gansos salvajes,
> Al amanecer, cuando el alba asoma,
> El hombre va a buscar a su mujer
> Cuando el hielo no se ha fundido aún.

La vuelta de los gansos salvajes es como la señal de la primavera, y también en primavera es cuando se celebran los esponsales. Separados por prohibiciones formales durante el período de reclusión invernal, los jóvenes y las muchachas se vuelven a encontrar y celebran con danzas, canciones y juegos el despertar de la vida. Quizá nos interroguemos sobre la razón

de la elección que el poema hace del ganso salvaje, entre todos los signos anunciadores de la renovación. Es que las migraciones del ganso salvaje siguen el movimiento de las estaciones.

El ave viene a buscar el calor, y el calor manifiesta la actividad del *Yang*, principio viril. El ganso salvaje, que sigue el *Yang*, invita naturalmente a la mujer a buscar su futuro esposo. La primera pareja de versos evoca, pues, de forma precisa, las primicias del matrimonio, y la segunda le responde. Existe entre ambas coplas una equivalencia simbólica, y el conjunto de la estrofa sugiere la idea de la unión conyugal. Esta corta cita tiene también el mérito de hacer aparecer la correspondencia que el espíritu poético descubre entre la vida de la naturaleza y la de los hombres. Hay una estrecha solidaridad entre el orden natural y el orden social. No existe en el cosmos ningún cambio al que no corresponda una modificación en el comportamiento social de los hombres. Esta simbiosis entre los dos mundos está sugerida, o efectuada, por la fuerza del ritmo, por el poder del verbo y de las imágenes gráficas, y también por la música, cuyos sones, desgraciadamente, se han perdido.

El poema del *Che-king* canta los amores campesinos y el desenvolvimiento regular de la existencia aldeana. El texto que vamos a citar ahora como ejemplo pertenece al ambiente feudal y habla de los deberes que incumben a los responsables de la universal armonía y de la gran paz (*t'ai p'ing*):

> «Los antiguos reyes que deseaban hacer resplandecer su Virtud en su reino regulaban primero el gobierno de su Estado; deseando regular el gobierno de su Estado, primero ponían en orden su familia; deseando poner en orden su familia, primero regulaban la conducta de su propia persona; deseando regular su persona, primero hacían que sus sentimientos estuvieran conformes con la regla; deseando que sus sentimientos estuvieran conformes con la regla, primero hacían que sus deseos fueran perfectamente sinceros; deseando que sus deseos fueran perfectamente sinceros, primero hacían todo lo posible para que su conocimiento alcanzara el más alto grado. Alcanzar el más alto grado del conocimiento es penetrar en la naturaleza de las cosas.»

Después, el razonamiento se invierte y, tomando como punto de partida esta «naturaleza de las cosas» que es el origen, rehace en sentido inverso el camino:

> «Al haber penetrado en la naturaleza de las cosas, su conocimiento era llevado a su más alto grado; al ser llevado su conocimiento al más alto grado, sus deseos se volvían perfectamente sinceros; al hacerse perfectamente sinceros sus deseos, sus sentimientos se volvían conformes

a la regla; al volverse sus sentimientos conformes a la regla, su propia persona se regulaba en su conducta; al regularse su propia persona en su conducta, su Estado tenía un gobierno regulado; y al tener su Estado un gobierno regulado, el Imperio gozaba de la Gran Paz. Desde el Hijo del Cielo hasta las gentes del pueblo, y de una misma manera, todos deben de tener como primer principio: regular su conducta.»

Observaremos, en esta notable cita, la simetría de las proposiciones, que se ordenan de dos en dos; la primera proposición de la pareja entraña invariablemente un carácter menos que la segunda, por lo que la equivalencia rítmica se establece —para el conjunto de proposiciones que componen el texto— entre la primera y la tercera, la quinta y la séptima, o bien entre la segunda y la cuarta, la sexta y la octava. Así, el ritmo no se rompe entre las frases; arrastra a los elementos sucesivos de la demostración en un movimiento cíclico, que avanza desde la periferia hacia el centro y luego desde el centro hacia la periferia, y que hace circular por todos los sectores de la realidad la fuerza activa de un principio de orden. Ese principio, que los chinos comparan al cubo de una rueda, es encarnado por el rey. El orden cósmico, social, moral, la Gran Paz que extiende sus beneficios sobre las cosas y sobre los hombres, todo depende de la Virtud del príncipe. El rey es el representante del Cielo en la tierra, es el eje a través del cual irradia el poder eficaz del *Tao.*

II. *La religión de la China feudal*

El espíritu religioso de los chinos, desde los tiempos más antiguos, parece haber estado dominado por el sentimiento de una estrecha solidaridad entre el orden humano y el orden natural, por la idea de una misión civilizadora confiada por el Cielo al soberano. Un gran sinólogo francés, Marcel Granet, ha buscado en el ritmo de la vida campesina el origen de esas viejísimas creencias. Ha logrado poner de relieve el papel que parecen haber desempeñado, en la existencia de las comunidades rurales, la oposición entre el invierno y el verano, y el paso de una forma de vida a otra enteramente diferente en el curso de las estaciones intermedias.

En efecto, en invierno, cuando la tierra estaba helada, los campesinos vivían confinados en pueblos que, en la época feudal, agrupaban a unas veinticinco familias. Esta vida recluida cesaba con la llegada de la primavera; los aldeanos abandonaban enton-

ces los caseríos en los que el hielo los había obligado a encerrarse, para instalarse en sus campos. Se establecían contactos entre aldeas vecinas y a la austeridad de las costumbres invernales se sucedían ciertas licencias. Los campesinos se construían en pleno campo grandes cabañas de ramajes, las aldeas estaban lejos, no se volvía a ellas por la noche.

Antes del comienzo de los duros trabajos de los campos se celebraban grandes fiestas. Los jóvenes y las muchachas, agrupados en bandas rivales, se reunían en un terreno elegido, y como consagrado por estos encuentros anuales. Allí, en el lugar santo, se iniciaban los juegos en presencia de las comunidades reunidas; la banda de las muchachas desafiaba a la de los jóvenes, y se escogían las parejas desde un grupo a otro. A partir de ese momento, y hasta que se acercaba el invierno, los jóvenes y las muchachas disfrutaban de la mayor libertad para frecuentarse. Los matrimonios se celebraban en el octavo mes del año; las fiestas de otoño venían a cerrar la vida al aire libre y llegaba de nuevo la reclusión invernal. Las parejas que no habían sabido acordar sus voluntades se separaban hasta la primavera siguiente. Les estaba formalmente prohibido verse: el principio de la separación de los sexos, que regía la vida invernal, recuperaba toda su fuerza.

La existencia plebeya seguía el ritmo de las estaciones, ritmo marcado por dos tiempos fuertes: período de invierno, período de verano. A la primavera y al otoño, épocas en que las estaciones se invierten, los momentos más estremecedores de la vida de la naturaleza, correspondían los momentos más emocionantes de la vida humana: los esponsales y el matrimonio. Así se establecía en el espíritu religioso del pueblo una relación profunda entre la vida de la naturaleza y la de los hombres. Una especie de poderío sagrado parecía emanar de los lugares privilegiados en los que se sellaban los destinos. Un texto del *Libro de los ritos* traduce la emoción que sacudía a los seres ante el contacto con esta tierra fecunda en la que cada año se recogía la vida y de la que la vida resurgía cada año cuando el deshielo venía a soltar las aguas: «Las montañas, los bosques, los ríos, los valles, los oteros, las colinas tienen el poder de producir las nubes, de hacer la lluvia y el viento, de hacer aparecer prodigios: de todas esas cosas se dice que son *chen* [divinos poderes de vida]».

El suelo sagrado creaba el lazo constitutivo de las agrupaciones campesinas. El pequeño grupo de veinticinco familias tomaba conciencia de su individualidad mediante el culto rendido al dios del suelo del caserío. El otero del dios del suelo, en las aldeas, las montañas sagradas, los lugares santos, eran centros

creadores. En contacto con ellos, los indígenas tomaban conciencia de su existencia en tanto que grupo humano, ligado a una tierra creadora de concordia y de fraternidad. Este sentimiento de una correspondencia entre las actividades de la naturaleza y las del hombre se expresa en los refranes de las estaciones que han conservado para nosotros los viejos calendarios. Son calendarios rústicos; indican, en general, los términos del año con ayuda de refranes campesinos, y se esfuerzan por dedicar cada uno de esos refranes a una fecha precisa del año astronómico. Los ritualistas de la China feudal los han clasificado en calendarios organizados, y les han dado el poder de gobernar toda acción. He aquí un extracto de las *Reglas de los meses*, uno de los textos de este tipo mejor conservados:

> «En el primer mes de la primavera, el sol está en la constelación *Ying-che* (Pegaso). La constelación *Chen* alcanza el medio de su carrera por la tarde, y la constelación *Wei* (la cola del Escorpión), por la mañana.
>
> El viento del Este deslíe el hielo, los animales hibernantes comienzan a moverse, los peces suben hasta la capa de hielo, los gansos salvajes, grandes y pequeños, regresan.
>
> En ese mes, los vapores del cielo descienden, los de la tierra suben. El cielo y la tierra están en armonía y actúan concertadamente, las plantas echan brotes.
>
> El Emperador ordena que comiencen los trabajos de los labradores. En este mes está prohibido tomar las armas.
>
> No está permitido cambiar el orden establecido por el Cielo, interrumpir el curso natural de las operaciones de la tierra, ni confundir las reglas que deben dirigir la conducta y los trabajos de los hombres. Si el Emperador hiciera observar los reglamentos propios del verano, en el primer mes de la primavera la lluvia no caería a su debido tiempo, las plantas languidecerían en seguida y los principados tendrían motivos para temer.»

Al orden regular de las estaciones le corresponde el comportamiento normal de los animales y el de los hombres. Si en un punto cualquiera del circuito universal aparece un desorden, inmediatamente se encuentra amenazado el equilibrio del mundo. Y entonces le corresponde al rey la misión de remediar el mal y de restablecer la armonía. Dotado por el Cielo de un poder total de realización, pone en práctica el Orden ajustándose él mismo a las reglas de las estaciones que tiene el deber de aplicar. Por una especie de contagio mimético, la virtud de su comportamiento se ejerce sobre el conjunto de los seres y asegura el acuerdo entre la naturaleza y la sociedad.

El culto rendido al dios del suelo nutricio es el acto religioso por excelencia en las comunidades campesinas. También existen

ceremonias especiales que marcan, a lo largo del año, las épocas de la vida agrícola. Pero al rey incumbe la tarea de abrir la tierra a la acción fecundante del Cielo, cuando llega el momento de las labores. Inaugura los trabajos de los campos trazando él mismo tres surcos en el campo del Cielo augusto, y levanta con este gesto solemne la prohibición lanzada sobre la tierra durante la estación invernal. Ese rito, celebrado en la capital, es la señal necesaria esperada en todo el reino. Cada señor lo repite luego en su ciudad y comienza en todos los pueblos la primera labor.

Destinados a mantener en el mundo el movimiento vital y a asegurar la alternancia regular de las estaciones, los cultos agrarios revisten una esencial importancia en un país cuya prosperidad depende de las cosechas. Pero la recolección sólo es buena si llueve a su debido tiempo, y la lluvia depende del Cielo. De forma que el primer acto religioso es el sacrificio ofrecido al Cielo por el rey en los suburbios del sur de la capital. Cada señor tiene poder para desacralizar la tierra de su feudo mediante un laboreo simbólico. Ocurre de muy diversa manera con el culto rendido al Cielo, al que pertenece el primer lugar en la religión feudal. Se le llama el Soberano de Allá Arriba, Augusto Cielo, es el Regulador de las estaciones, el Autor del tiempo. El rey, que encarna en su persona a toda la humanidad, es el único digno de entrar en relación, mediante el sacrificio, con este poder único y complejo. El rey asocia al Señor de Allá Arriba, en el culto que le rinde, con el primero de sus antepasados dinásticos Hijos del Cielo, y asume así el «mandato» recibido por el fundador de su linaje. Heredero del poder que habilita para reinar, puede promulgar entonces el calendario, para ordenar las actividades humanas conforme al ritmo universal. ¿Acaso la vida de los hombres no está estrechamente ligada a la de la naturaleza? Los dos mundos son, pues, equivalentes, uno es como el doble simbólico del otro, y esta dependencia recíproca debe de permitir que los hombres ejerzan una influencia sobre el armonioso desarrollo de los fenómenos cósmicos. Seguros de esta convicción, los reyes antiguos daban la vuelta a su reino «concediendo las estaciones y los meses, rectificando los días». O, por lo menos, así lo quieren las viejas leyendas: el Hijo del Cielo se encontraba en el Este para el equinoccio de primavera, en el Sur para el solsticio de verano, en el Oeste para el equinoccio de otoño, en el Norte para el solsticio de invierno; él operaba en su persona el ciclo de las estaciones. En la época histórica, el viaje real se realizaba en el interior de un edificio simbólico, el *Ming-t'ang*. Esta construcción era cuadrada como la tierra, estaba dividida en nueve piezas cuadradas (China tiene

nueve provincias), pero de tal forma que se pudieran utilizar estas nueve piezas como si hubiera doce, ya que hay doce meses en el año. El techo que la cubría y el estanque que la rodeaba eran circulares, pues la bóveda celeste es redondeada. En los meses centrales de cada estación, en los solsticios y los equinoccios, el rey permanecía en las piezas medias, en línea recta al Este, al Sur, al Oeste y al Norte; en los meses de transición entre las estaciones se encontraba en las piezas angulares y permanecía allí dos meses. Como los doce meses lunares no llenan los trescientos sesenta días del año, al final del verano, período crítico, se establecía en la pieza central. Así se realizaba el ciclo anual, mediante la circulación real por la Casa del Calendario, imagen reducida del universo. La misión del príncipe había acabado: la fuerza mágica del rito irradiaba desde la capital hasta los extremos del mundo.

El Cielo —realización de un principio de orden superior a las voluntades de los hombres— es también potencia justiciera y guardiana de los juramentos, potencia providencial. Sus juicios se inscriben en los astros. Hay en su persona una augusta irradiación, no existen en él las tinieblas, es esencialmente luminoso. Vela sobre los hombres y se manifiesta a ellos por sueños que los adivinos tienen como función interpretar. Providencia dinástica, entra en relación sobre todo, por intermedio de los antepasados reales, con el príncipe, cuyo poder sobre la tierra responde al suyo. Le da a entender su juicio mediante los gestos de la Naturaleza, y, sobre todo, mediante los astros que los astrónomos de la corte están encargados de observar. A esta correspondencia de un poder central celeste con un poder central humano corresponde la que se establece entre el cielo astronómico y el espacio terrestre, entre las regiones de los cielos y los Estados señoriales. Para asegurarse de que el orden reina en el Imperio, el Hijo del Cielo puede contemplar la bóveda celeste: un trastorno que aparezca en los astros en un punto del cielo le revela que ha acontecido un grave desorden en el punto correspondiente del territorio de las Nueve Provincias. Entonces, el rey se examina y rectifica su Virtud: cualquier desorden, por lejano que esté, emana de él.

Frente a la unidad del Cielo, la tierra feudal presentaba un carácter de multiplicidad. La ciudad capital, la ciudad real, era la única que tenía derecho a poseer un altar del Cielo, túmulo redondo. Pero cada señorío, cada circunscripción, poseía un altar en la Tierra, túmulo cuadrado. El culto del suelo era, en las ciudades señoriales, solidario del culto de las cosechas; ambos mantenían relaciones estrechas con el culto ancestral, cuyo ciclo de las estaciones regulaba las ceremonias; cada estación

restablecía un sacrificio ofrecido a todos los antepasados que tenían derecho a ofrendas particulares.

El culto de los antepasados, destinado a mantener con comuniones frecuentes el lazo entre los muertos y los vivos, se mantenía en todo instante. Antes de cada comida, el jefe de la familia ofrecía al antepasado y a su esposa un bocado, y cada mes, en el curso del sacrificio mensual, les presentaba las primicias de los frutos de la tierra. En el interior de cada residencia se elevaba, al Sur, y al lado Este del patio, el templo ancestral en el que los antepasados vivían una existencia distinta, tanto más rica cuanto más destacada había sido su personalidad.

El antepasado conservaba esta individualidad capaz de acción en una medida y durante un tiempo variables según su rango. La supervivencia estaba determinada por un protocolo: sólo el rey podía ofrecer sacrificios a sus antepasados hasta la séptima generación, los príncipes hasta la quinta, los grandes oficiales hasta la tercera, los simples particulares no tenían más que un antepasado.

Los chinos creían en la pluralidad de las almas. Distinguían, esencialmente, entre el alma inferior *(p'o)* y el *huen,* alma superior. El *p'o,* alma sensitiva, sensorial, residía en el cuerpo y, en especial, en la sangre; el *huen* era una especie de alma-hálito. Constituía la personalidad de un ser; después de la muerte, el *p'o,* convertido en *kuei,* permanecía prisionero del cadáver; el *huen,* convertido en *chen* (divino), subía al cielo. Sólo los nobles poseían un *huen;* los hombres del pueblo sólo conocían el *p'o,* pues su personalidad era demasiado confusa para que sobreviviese a la disolución del cuerpo.

Incluso entre los grandes, sólo los seres dotados de una excepcional virtud conservaban la eficacia del *chen.* Por regla general, después de cierto número de generaciones, el *chen* se atenuaba y descendía al estado de *kuei.* Las ofrendas (carnes cocidas, cereales, licores fermentados) alimentaban la substancia del muerto. Debían de proceder del campo doméstico y variaban según los meses. El antepasado participaba así en la comunión profunda que unía al hombre con el suelo nutricio, rico, con todo el poderío vital que se desenvolvía al ritmo de las estaciones. Absorbía todas las ofrendas por medio de su representante, uno de sus nietos preferidos; el hijo se alimentaba de las sobras.

Tales eran, brevemente esbozados, los tres grandes cultos de la China feudal. Sólo participaban en ellos los nobles, pero la influencia benéfica del rito se difundía entre el pueblo y penetraba hasta las entrañas de la tierra. Las ceremonias de los cultos mayores no agotaban la actividad religiosa del pueblo chino.

Si bien el Señor de Allá Arriba, dios del cielo, el Soberano Tierra, dios del suelo, y los Antepasados reales eran los grandes objetos del culto oficial, el panteón chino comprendía innumerables dioses: todas las fuerzas de la naturaleza estaban divinizadas. Existía un gran número de divinidades locales, todas las actividades de la vida cotidiana estaban presididas por un dios especial, el mundo se hallaba poblado de espíritus celestes y terrestres, benéficos y maléficos.

Pero la mitología no mantiene relaciones inmediatas con la filosofía, y el estudio de las formas religiosas no puede tener aquí otra finalidad que la de hacer sensibles ciertas nociones que desempeñan en China un papel fundamental en la organización del pensamiento: las de Totalidad, Orden y Responsabilidad. El mundo está concebido como un todo cuyos elementos se corresponden, se suscitan, se reclaman. Una ley suprema preside las revoluciones de los astros, el desarrollo de las estaciones, las manifestaciones de la vida vegetal y animal, así como las actividades humanas. Esta ley es la expresión de un Orden establecido por el cielo. Se actualiza por medio de la Virtud real. El hombre por excelencia, el rey, establecido en el centro de una red de interdependencias, posee un poder ilimitado. Sobre él pesa una responsabilidad terrible, la de la armonía universal y la de la estabilidad social.

III. *Símbolos y principios directivos*

A través de ciertas particularidades del lenguaje, a través de ciertos aspectos de las creencias religiosas, hemos podido entrever el papel que la antigua China concedía al símbolo en la construcción de su universo mental. A los ojos de los antiguos chinos, la imagen no es un simple simulacro del objeto que ella presenta al espíritu, sino que asume toda la realidad de ese objeto y absorbe toda su fuerza. El viaje emprendido por el rey en el *Ming-t'ang* no tendría ningún efecto si ese edificio simbólico no fuera el propio mundo, en pequeño. No se desprendería ninguna energía del rito si el príncipe que lo celebra no irradiara la Eficacia *(Tö)* del Principio supremo *(Tao)*. Esa Virtud la poseían también los héroes y los soberanos en aquella edad de oro que la tradición china sitúa en los orígenes de la civilización. Gracias a ella, Fu Hi y Niu Kua salvaron al mundo, al que amenazaba un derrumbamiento. En efecto, según la leyenda, en épocas muy antiguas un monstruo de cuernos de buey, Kong-kong, derribó uno de los pilares del Cielo. He aquí

los términos en que se describen las consecuencias de esta catástrofe:

> «Los cuatro polos estaban invertidos, las Nueve Provincias agrietadas, el Cielo sólo cubría parte de la tierra, la Tierra no soportaba todo su contorno [el del cielo], el Fuego incendiaba sin extinguirse jamás, las Aguas inundaban sin apaciguarse nunca... Entonces, Niu Kua cortó las piedras de cinco colores para arreglar el cielo azulado, rompió las patas de la Tortuga para enderezar los cuatro polos..., amontonó la ceniza de los juncos para detener a las Aguas licenciosas.»

El mundo volvió a ser habitable para los hombres; una tortuga salió del río Lo y le ofreció a Fu Hi un conjunto de signos en el que sus ojos clarividentes descifraron un esquema del cosmos. Según otra leyenda, Yu el Grande, el fundador de la primera dinastía real, la de los Hia, recibió como don una revelación equivalente. Yu había saneado las provincias horadando las montañas para llevar el río al mar. Un dragón salió entonces de las olas, portador de un «cuadro» del mundo. La tortuga, el dragón, el fénix, el unicornio y otros animales fantásticos son otras tantas manifestaciones de una presencia augusta cuyo poderío se comunica a quien sabe interpretar los signos.

Como diremos más adelante, en la naturaleza todo es signo: *Wan siang,* los «Diez mil signos» es una expresión clásica que evoca, a los ojos de los chinos, el mundo visible, el conjunto de los fenómenos cósmicos. Los *siang* son símbolos activos, y quien sabe interpretarlos, manejarlos y ordenarlos, posee el poder de suscitar a todos los seres. El que posee el conocimiento de los símbolos es todopoderoso, se cualifica para este conocimiento mediante pruebas excepcionales y demuestra, al superarlas, que es apto para guiar a los pueblos.

La sociología pretende hacer revivir, a través de estas leyendas célebres, la época en que se creaban en China las primeras jefaturas. Y encuentra, detrás de los rasgos magnificados de los soberanos míticos, los de los hombres a quienes las primeras comunidades campesinas confiaron su destino en la época neolítica. Las investigaciones de los prehistoriadores tienden a confirmar esta hipótesis, que los textos, por otra parte, no invalidan. Los historiadores depositarios de la tradición oral no han borrado todos los rasgos del hechicero en los héroes mitológicos y los emperadores legendarios. La posesión de secretos mágicos es creadora de prestigio; también, en las sociedades primitivas, la autoridad política corresponde naturalmente al jefe religioso. La virtud real que sanciona el mandato celeste es mágica en sus orígenes, y el historiador de la filosofía tiene el deber de com-

probarlo. Las más antiguas teorías metafísicas se han elaborado en el ambiente de los adivinos, a los que se les confiaba la misión de manipular y de organizar los signos. Incluso en el contexto confuciano reaparece a veces la impronta mágica, y eso a pesar del énfasis que el maestro pone en los valores morales y la sana razón.

Pero la estructura simbólica del pensamiento chino no depende únicamente de la magia. Es preciso también, para comprender sus caracteres, hacer intervenir las condiciones de una economía que, desde tiempos muy remotos, es predominantemente agrícola. Ya hemos hablado antes de los calendarios rústicos, indicando la correspondencia que éstos establecen entre el ritmo de las estaciones y el comportamiento de los hombres:

> «Cuando el viento del Este deslíe el hielo y las plantas echan yemas, el Emperador da la orden de comenzar el laboreo y de renunciar a las actividades guerreras. El Hijo del Cielo se reviste entonces de vestiduras verdes, come trigo y carne de cordero. Los utensilios que emplea están trabajados con cincel y adornados con relieves (que representan los jóvenes brotes que salen de la tierra).»

Si él no se conformara a las conveniencias de la primavera, si hiciera observar a su pueblo los reglamentos propios del verano, todo acabaría mal, tanto en la naturaleza como en la sociedad. Entre el hombre y la Naturaleza se ejerce una acción recíproca, de forma que la sabiduría consiste en interrogar a las cosas, en observar los fenómenos y en interpretarlos como signos de los cambios profundos que interesan a todo el universo. Ningún hecho tiene sentido si se toma aisladamente cada ser, cada cosa, pues el universo constituye un todo orgánico cuyos elementos son interdependientes.

Lo que funda la realidad objetiva son las relaciones de las cosas, y de su cohesión resulta la armonía universal Para asegurar el mantenimiento de esta armonía es preciso, tras haber obtenido un conocimiento simultáneo de las cosas en los diversos sectores del espacio-tiempo, clasificarlas por categorías. El conjunto de la realidad viva llega a ser interpretable a través de cada fenómeno para quien ha logrado efectuar esta clasificación. La sola mención del invierno permite imaginar los aspectos que lo señalan, los modos de vida que le convienen, y evoca, por oposición, al verano. Estos cuadros de correspondencias sólo son utilizables, es verdad, en el interior de una sociedad homogénea. Fuera del medio que los ha concebido pierden su sentido y carecen ya de soporte. Como ha escrito Granet, representan

en China «un intento, proseguido durante mucho tiempo, de organización de la experiencia», y se caracterizan por su capacidad de orientar la acción.

a) El Yin y el Yang

La fuerza que los chinos atribuyen a las imágenes, la riqueza del lenguaje en recuerdos concretos, representan un temible obstáculo para quien es ajeno a la China, a su lengua, a las formas de su civilización. Antes hemos aludido a una pareja de términos que aparece de forma constante en los escritos filosóficos. *Yin* y *Yang* designan dos principios mayores cuyos constantes intercambios efectúan el devenir. Pero aparecen en el vocabulario filosófico en una época bastante tardía y su fortuna se debe a su poder de sugestión. En el habla popular y en la poesía, *yin* (la vertiente sombreada de las montañas) es el frío, la humedad, la obscuridad, la pasividad femenina; *yang* (la vertiente soleada de las montañas) es el calor, la sequedad, la luz, la actividad masculina. Aprehendidos juntos, estos dos términos simbolizan todas las apariencias sensibles, todas las fuerzas que se oponen y se compensan en el cosmos. Suscitan los fenómenos, agrupados por parejas, y los distribuyen en dos rúbricas opuestas y complementarias. Permiten, así, ordenar los refranes del calendario y atribuir a cada ser, a cada cosa, a cada noción, el lugar que le corresponde. La confusión es el caos; cada estación presenta aspectos distintos que, del invierno al verano, se oponen intensamente, de la misma manera que, en las comunidades campesinas, el grupo de mujeres se opone al grupo de hombres. Cuando, en el curso de las fiestas de primavera, jóvenes y muchachas se desafían, las muchachas *(yin)* se agrupan a la sombra *(yin)* y los muchachos a la luz *(yang)*. Después de haberse enfrentado, se reúnen. «El *Yang* llama, el *Yin* responde», y, por haberse conformado a las conveniencias del tiempo, del lugar, por haber observado las precedencias, las voluntades se concilian con más seguridad. El espacio no es concebido como un todo homogéneo: una extensión *yin* es radicalmente distinta de una extensión *yang*. El tiempo no constituye una trama uniforme, los períodos *yin* y los períodos *yang* se oponen diametralmente en los extremos de la encrucijada cardinal. El *Yin* alcanza su apogeo en invierno, y el *Yang* en verano. Del verano al invierno, sus influencias se intercambian mediante transiciones insensibles, y la inversión de las fuerzas que simbolizan se efectúa en los equinoccios. Así se opera un interminable vaivén en el movimiento que hace y deshace las cosas y los seres

La necesidad de anotar los tiempos intensos, cuyo regreso cíclico mide el ritmo estacional, ha impuesto una forma dualista al pensamiento. *Yin* y *Yang* señalan esta dualidad, pero la alternancia que caracteriza su actividad no podría concebirse sin la intervención de una ley reguladora. A través de la dualidad de los aspectos contrastados, el espíritu alcanza nuevamente la unidad. *Yin* y *Yang* no son sino las dos modalidades primarias de un principio único. Podrían ser sustituidos con números sin empobrecer en ninguna medida la representación que los chinos tienen del universo. Todo lo que es *yang* se enunciaría entonces con un *número impar, ya que lo impar tiene preeminencia sobre* lo par, de la misma manera que el *Yang* la tiene sobre el *Yin*. «Uno» es el número de *Yang*; «dos», el de *Yin*. La Unidad contiene, pues, a uno y a dos, es el origen de todos los números y los encierra todos en sí. Tres (1+2) es el símbolo de la Totalidad, es decir, de la Unidad *manifestada*.

b) Los números

El papel atribuido en China a los números dentro de la organización del saber confirma lo que el lenguaje, los ritos y la historia legendaria han podido enseñarnos hasta ahora sobre el funcionamiento primitivo del pensamiento. El número es, entre todos los signos, el que mejor se presta a las combinaciones armónicas, a la notación de las correspondencias, de las secuencias, así como a la indicación de las jerarquías.

Cada una de las rúbricas del calendario está dirigida por un lote de símbolos numéricos. Cuando Chuen, el último de los emperadores míticos, fue investido por el mandato celeste, se le advirtió con estas palabras: «Os han sido confiados los números del Calendario del Cielo». Cuando Yu alcanzó el poder, el Cielo le entregó, nos dicen, «las Nueve Secciones de la Gran Regla *[Hong Fan]*», lo que le permitió restablecer las relaciones regulares entre los seres. Según la tradición, esta revelación proporcionaría autoridad a una obra que ha recogido el *Chu-king*, uno de los más venerables clásicos chinos. Tal y como ha llegado hasta nosotros, este tratado no es, sin duda, anterior al siglo IV a. d. C., pero las nociones que pone en pie parecen muy antiguas. Lo escogeremos a título de ejemplo entre los cuadros de correspondencias establecidos por la antigua China. Tal y como lo considera la leyenda, comprende nueve secciones, y reparte entre ellas todo lo que interesa clasificar para asegurar la cohesión de los dos mundos. La sección central, la quinta, se refiere al rey, que tiene el mandato de realizar en concordancia el orden en la na-

turaleza y en la sociedad. La primera sección aporta, en una forma muy esquematizada, una teoría del universo. El texto la presenta así:

> «Los cinco elementos [cuya interacción engendra todos los fenómenos]: 1- [o en primer lugar], el Agua, 2- el Fuego, 3- la Madera, 4- el Metal, 5- la Tierra. El agua corre y desciende, el fuego quema y sube, la madera [quizá] se curva o se endereza, el metal es dúctil, la tierra permite las semillas y las cosechas. [Lo que] se humedece y tiende hacia Abajo produce lo salado. [Lo que] llamea [y tiende] hacia lo Alto produce lo amargo. [Lo que] se curva [y] se endereza produce lo ácido. [Lo que] es dúctil [y] multiforme produce lo acre. [Lo que] es sembrado [y] cosechado produce lo dulce.»

Un viejo sistema de clasificación, presente en el pensamiento místico, establecía equivalencias entre los números, los elementos, los orientes y las estaciones. Tras haber reservado a la Tierra el centro de la encrucijada cardinal, el *Hong Fan* opone, dos a dos, los otros cuatro elementos y los cuatro orientes: el Norte corresponde al Agua, el Este a la Madera, el Oeste al Metal, el Sur al Fuego, lo cual permite trazar el siguiente esquema:

	2. Sur-Fuego	
3. Este-Madera	5. Centro-Tierra	4. Oeste-Metal
	1. Norte-Agua.	

Aquí aparece, al mismo tiempo que una disposición espacial, un orden de producción por sucesión alternada y cíclica. A los cinco elementos primordiales les corresponden las cinco actividades humanas de las que se trata en la segunda sección: 1 - el Gesto, 2 - la Palabra, 3 - la Vista, 4 - el Oído, 5 - el Pensamiento.

Cada una de esas actividades se corresponde con una actitud moral: Gesto (respetuoso, Gravedad). Palabra (razonable, Buen orden). Vista (clara, Sabiduría). Oído (fino, Buen entendimiento). Voluntad (penetrante, Santidad).

Las dos primeras secciones, que tratan, la primera del universo y la segunda de la vida humana, se corresponden estrictamente. No se puede expresar con mayor claridad la correspondencia entre el mundo físico y el mundo moral.

La tercera sección está consagrada a los ocho medios de que dispone el príncipe para gobernar a los hombres: Alimentación (agricultura); Objetos (artesanado, vestidos); Sacrificios; Minis-

tro de Obras Públicas; Funcionarios encargados de los cultivos campesinos; Ministro de Justicia; Relaciones del príncipe con sus vasallos (recepción de los huéspedes); Ejército.

Una vez que el orden reina en el mundo, la marcha de los cinco reguladores del tiempo está asegurada: los cinco reguladores, a los que se reserva la cuarta sección, son: el año, el mes, el día, las constelaciones, el calendario.

Como ya hemos indicado, la sección quinta ocupa el lugar privilegiado que, en el cosmos, corresponde al rey, al «Augusto Techo», *Huang Ki*. En efecto, la Virtud Real que se manifiesta mediante el perfecto desarrollo de las cinco actividades humanas de conformidad con los cinco elementos, asegura la armonía del microcosmos y del macrocosmos mediante los ocho medios de gobierno.

La conducta real ha de brillar por tres virtudes fundamentales: la rectitud, la severidad, la dulzura (sección sexta). El rey, si tiene alguna duda, la resolverá mediante la adivinación (sección séptima). El examen de los fenómenos naturales dará testimonio del orden que el rey mantiene en el mundo. A este respecto, el Cielo le otorgará cinco signos: la lluvia, el buen tiempo, el calor, el frío y el viento, cada uno de los cuales debe aparecer a su debido tiempo (sección octava). Si los dos mundos (el de los hombres y el de la naturaleza) se mueven según el orden, las cinco felicidades se extenderán entre el pueblo. Todo desorden entraña, por el contrario, las cinco calamidades.

Las cinco primeras secciones del *Hong Fan* constituyen la formulación escolástica de una creencia que tiene fuerza de dogma: la persona real es el eje del mundo. El *Hong Fan* simboliza al rey con el número cinco; cinco corresponde, en la gama pentatónica china, a la nota *kong*, que es la nota patrón de los sonidos. Cuando los chinos representan al mundo mediante cuadrados encerrados unos en otros, el quinto, que ocupa el centro, representa el dominio real.

El papel que desempeña el número cinco en la serie de los nueve primeros números aparece con toda claridad cuando se compara el *Hong Fan* con el *Yue Ling*, el calendario del que anteriormente hemos citado algún fragmento. De los datos tomados del *Hong Fan* se puede deducir el cuadro siguiente: 1, Agua-Norte; 2, Fuego-Sur; 3, Madera-Este; 4, Metal-Oeste; 5, Tierra-Centro. Las correspondencias indicadas por el *Yue Ling* aportan una numeración diferente: 6, Agua-Norte; 7, Fuego-Sur; 8, Madera-Este; 9, Metal-Oeste; 5, Tierra-Centro. El elemento central, la Tierra, sigue apareciendo con el número cinco y los otros cuatro elementos están cifrados con números congruentes a cinco: 1 (+ 5) = 6; 2 (+ 5) = 7; 3 (+ 5) = 8; 4 (+ 5) = 9.

La contradicción entre los dos sistemas de cifrado es sólo aparente. El del *Yue Ling* manifiesta la necesidad de un continuo movimiento de referencia al foco armónico. Si seis sustituye a uno es porque el número cinco está invisiblemente presente y activo. Uno es impar, seis es par. La presencia del número cinco es la que hace posible el intercambio entre lo par y lo impar. Par *(Yin)*, impar *(Yang)* representan aquí los dos tiempos de un ritmo binario, que es el ritmo de la vida. Opuestos el uno al otro, son solidarios el uno del otro, en la medida en que están unidos en el centro, en la unidad que ellos manifiestan. La comparación de los dos sistemas de cifrado, el del *Hong Fan* y el del *Yue Ling,* tiene el interés de poner de relieve la existencia de un «invariante» alrededor del cual todo cambia.

c) El Tao.

El invariable principio que preside las mutaciones incesantes es designado por los chinos con la palabra *Tao:* «Una [vez] *Yin,* una [vez] *Yang,* eso es el *Tao*».

Conocemos el significado de este último símbolo verbal, que oculta en sí el Misterio. La resonancia del término *tao* es diversa. En los textos místicos, es la «Puerta de las sutiles esencias», que sólo el éxtasis permite franquear. En el contexto confuciano, su contenido es sobre todo ético. Tomado en un sentido absoluto, designa el bien, lo verdadero, la armonía perfecta entre todas las virtudes. Para los ritualistas, existen tantos *tao* como conductas propias de tal o cual función: el *tao* del padre es diferente del del hijo, el *tao real (Wang tao)* corresponde, en la tierra, al Tao celeste. En los textos de carácter metafísico, fórmulas bien conocidas lo definen por el movimiento cuya unidad él funda. Ya hemos citado la más célebre de ellas: «Una [vez] *Yin,* una [vez] *Yang,* eso es el *Tao*». El *Tao,* explica el comentario, no es *Yang* y *Yin,* sino *Yang* con *Yin,* pues el *Yang* sustituye enteramente al *Yin,* y el *Yin* enteramente al *Yang.* La misma obra compara al Tao con una puerta que se abre y se cierra alternativamente, y añade: «Una [vez] abierta, una [vez] cerrada, tal es el ciclo de la mutación *(pien),* un vaivén sin término (*wang-lai*), es lo que se denomina *t'ong,* interpretación, intercomunicación». *Toda realidad es alternativamente Yin y Yang:* «Un [tiempo] de luz, un [tiempo] de obscuridad, un [tiempo] de vida, un [tiempo] de muerte...». Así se forman las apariencias sensibles, por mutaciones incesantes. *Tao* es el regulador de ese movimiento, escandido por trastornos cíclicos: «Cuando el *frío se va, viene el calor».* Y es también el lugar ideal en el que

se realizan esos cambios, esos «retornos» perpetuos de un extremo a otro, el foco desde el que se irradia la Eficacia *(Tö)*. Sólo hay vida en él y por él. De esta forma, puede considerársele no sólo como el orden en acto, sino como un principio de participación que anima a la naturaleza y hace que ésta sea viva en su totalidad.

2. LAS GRANDES CORRIENTES DEL PENSAMIENTO ANTIGUO

I. *Los clásicos y el origen de las escuelas.*

Gracias a las investigaciones de prehistoriadores y arqueólogos, la obscuridad que envolvía hace poco los orígenes de la civilización china se va haciendo menos opaca. Es posible, en la actualidad, seguir a grandes rasgos el desarrollo de las comunidades agrícolas en la época neolítica, y emitir con algún fundamento ciertas hipótesis sobre los orígenes de la cultura Chang. Sin embargo, quedan por explicar todavía toda una serie de signos de un progreso repentino: la evidencia de una organización política ya muy compleja, la aparición de una aristocracia a la que sus modos de vida distinguen radicalmente de un campesinado que se quedó en la etapa neolítica, o poco menos, la aparición del bronce, la de la escritura.

La escritura, en particular, plantea un problema que ninguna excavación ha permitido resolver hasta ahora. Cuando aparece en Ngan-yang, en tumbas que datan del siglo XIV a. d. C., sus «caracteres» están ya demasiado estilizados para que pueda calificárseles de arcaicos. De esta forma, los paleógrafos chinos suelen ver generalmente, en la escritura del siglo XIV a. d. C., la forma evolucionada de una escritura pictográfica sensiblemente más antigua. No poseemos, desgraciadamente, más que leyendas sobre la invención de una notación pictográfica por el ministro de Huang-ti, el primero de los cinco emperadores míticos, y, hasta el momento, no se ha podido hallar ningún rastro de escritura en los lugares de excavaciones anteriores a la época de Ngan-yang. El desciframiento de los huesos oraculares y de las inscripciones sobre bronce enriquece constantemente nuestro conocimiento de la civilización china en la época de los Chang-Yin y de los Tcheu occidentales. Nos informa sobre las creencias religiosas, sobre ciertos aspectos del ceremonial, pero la vida del pensamiento sólo puede resultar comprensible al comienzo de la literatura escrita.

Los Chang reinaron desde el siglo XVIII a. d. C. hasta el siglo XII a. d. C., aproximadamente. Los Tcheu les sucedieron, después de haberse civilizado en contacto con ellos. Llevaron a su

madurez las instituciones feudales, y según la tradición al principio fueran obedecidos. Quizá su poder no fue jamás tan real como pretenden los historiadores. Desde luego ya no existía a comienzos del siglo VIII a. d. C., cuando una revolución palaciega indujo a los bárbaros al asalto de Hao, la capital occidental. Los Tcheu abandonaron entonces el Shensi, su dominio ancestral, para refugiarse en el Honan, donde poseían, en Lo-Yang, una capital secundaria. En el 770 a. d. c., Lo-Yang se convirtió en la sede de una realeza disminuida. Los Tcheu orientales debían su trono a los grandes feudatarios, de forma que su autoridad política fue impugnada desde su origen. Conservaron una autoridad religiosa que ciertos señores no vacilaron en desafiar. En el siglo VIII a. d. C. existía en China un gran número de señoríos. Algunos de ellos se agrandaron a expensas de sus vecinos, y el siglo VII a. d. C. contempló el desarrollo, en la periferia del imperio, de grandes Estados que se fortalecieron al asimilar poblaciones bárbaras. En el curso de este período, llamado *Tch'uen- ts'ieu (Anales de primaveras y otoños),* título de una crónica que abarca los años comprendidos entre el 722 y el 481 a. d. C., la historia se hace más precisa gracias al desarrollo de la literatura escrita.

a) Los seis libros canónicos.

Hacia el final del reinado de los Tcheu occidentales se crean las primeras formas literarias, tanto en poesía como en prosa. Lo que queda de esas primeras obras ha sido recogido en dos libros: el *Che-king (Libro de los versos)* y el *Chu-king (Libro de historia).* Entre las piezas poéticas, las más antiguas parecen ser los himnos destinados a ser cantados en el curso de las ceremonias celebradas en memoria de los antepasados reales. Se remontan, sin duda, al siglo IX a. d. C. y pertenecen a las tres últimas partes del *Che-king.* La primera parte de la obra, el *Kuo-fong,* está constituida por piezas más libres y de inspiración profana. Se inspiran muy estrechamente en las viejas canciones campesinas que la gente joven cantaba en las fiestas de la primavera, y sin duda no son anteriores a los siglos VIII y VII a. d. C. Los textos recogidos por el *Chu-king* han sido compuestos por los escribas de la corte que, alrededor de los siglos X y IX a. d. C., conservaban y redactaban los documentos oficiales. Su dominio del estilo administrativo les permitió componer documentos ficticios a los que ellos confiaban la misión de informar a los gobernantes de sus deberes, y de presentar a su reflexión la conducta de los grandes fundadores, de los reyes santos, de los ministros prudentes. El *Hong Fan* es un notable ejemplo de ese género literario.

El *Che* y el *Chu* forman parte de un grupo de seis obras a las que los chinos llaman *king*. Este término, que designa la cadena del telar, evoca la idea de norma, de sostén, de corrección, y conviene a libros que constituyen el legado cultural del pasado. Todo lo que un hombre debe conocer para regular su corazón y alcanzar la sabiduría se encuentra contenido en los «Seis Clásicos». Esos libros canónicos son, con el *Che* y el *Chu*, el *Yi (Libro de las mutaciones)*, el *Li (Libro de los ritos)*, el *Yo (Libro de música)* y el *Tch'uen ts'ieu (Anales de primaveras y otoños)*, crónica del Estado de Lu, patria de Confucio. Hablaremos aquí brevemente del *Yi-king*, que, con sus comentarios y sus apéndices, constituye la infraestructura de la metafísica china.

El *corpus* del *Libro de las mutaciones* ha gozado en China de un extraordinario prestigio. Ha sido considerado, a lo largo de los siglos, como la expresión de un saber supremo.

Manual adivinatorio en su origen, el *Yi-king* debió de estimular muy pronto la imaginación simbólica y la reflexión filosófica. Consiste esencialmente en sesenta y cuatro figuras formadas cada una de ellas por la superposición de seis líneas plenas (impares) y partidas (pares). Esos sesenta y cuatro hexagramas son reducibles a ocho trigramas ($8 \times 8 = 64$). Simbolizan el universo, y según la tradición han sido revelados por los dioses a los soberanos míticos. Cada hexagrama es lo que representa. Lleva un nombre y está explicado por un breve comentario. Ese primer texto, llamado *T'uan*, está a su vez completado por otro, el *Yao*, que interpreta la figura línea por línea. Los hexagramas datan, sin duda, de una época muy antigua, y los letrados han atribuido durante mucho tiempo la composición del *T'uan* y del *Yao* al rey Wen, el fundador de la dinastía de Tcheu, y a su hermano, el sabio duque de Tcheu.

Bajo los Chang, los adivinos utilizaban un trozo de concha de tortuga o de hueso que exponían al fuego después de haberlo agujereado. Leían la respuesta del dios en las resquebrajaduras que se producían por la acción del calor. Al comienzo de los Tcheu, este método se completó con otro. Los adivinos manipulaban cincuenta palitos de una planta llamada aquilea o milhojas, y componían mediante operaciones sucesivas figuras de tres o seis líneas plenas o partidas. Interpretaban estas figuras con ayuda del *T'uan*, del *Yao* y de sus comentarios: tres o seis líneas plenas simbolizaban el Cielo *(K'ien)*, tres o seis líneas partidas, la Tierra *(K'uen)*. *K'ien* y *K'uen*, intercambiando sus líneas, daban nacimiento a las otras seis (o sesenta y dos) figuras, una vez agotadas todas las combinaciones que la superposición de tres (o seis) líneas permiten realizar.

Trigramas y hexagramas constituyen, junto con sus comentarios, el *Yi-king* propiamente dicho. Pero hay numerosas interpretaciones de orden moral, metafísico, cosmológico, que vinieron posteriormente a añadirse al *corpus* primitivo. Entre estos textos complementarios, el más importante es, sin duda, el *Hi-ts'eu,* el Apéndice III. La preocupación principal de sus autores parece haber sido la de establecer una correspondencia exacta entre los ocho trigramas *(Pa kua)* y las diez mil cosas *(Wang siang).* Se imaginaron el conjunto de la realidad como algo que se desarrolla en dos planos equivalentes, el de los símbolos y el de las formas visibles. Distinguieron, en el grupo de los *Pa kua,* los dos primeros trigramas *K'ien* y *K'uen,* a los que atribuyeron, respectivamente, el papel del padre y de la madre. Repartieron a continuación a los otros seis en dos grupos de tres, el de los hijos y el de las hijas. ¿Acaso no bastaba con sustituir una de las líneas componentes del *K'ien* con una de las líneas del *K'uen* para obtener, en cada grupo, las tres figuras buscadas? Estas «mutaciones», *yi,* les permitieron establecer el siguiente esquema:

```
          K'ien              K'uen
           ———                — —
           ———                — —
           ———                — —

   ———     ———     — —     — —     — —     ———
   ———     — —     ———     — —     ———     — —
   — —     ———     ———     ———     — —     — —
           Hijas                   Hijos
```

Después, para facilitar el juego de los emblemas y las combinaciones numéricas a las que daba lugar, aislaron los elementos constitutivos de los dos sistemas de figuras (trigramas y hexagramas): la línea fuerte (plena, impar) y la línea débil (partida, par). Hicieron aparecer así, en la cima de la jerarquía de los emblemas, una última figura. Fue el «Techo Supremo», *T'ai Ki.* En el mundo sensible, el *Tao* correspondía al *T'ai Ki,* el *Yin* y el *Yang* a las líneas débiles y fuertes. Correlativamente a las mutaciones que se obraban entre *las líneas emblemáticas,* el *Yin* y el *Yang* se intercambiaban. Mediante transformaciones sucesivas se formaban finalmente las *Diez mil cosas* que simbolizaban los hexagramas.

Así, la ciencia de los símbolos permite descifrar el universo, descubrir los *tao* propios de todos los fenómenos, y alcanzar el *tao* unitario que rige globalmente la creación. Fieles a las teorías de los ancianos adivinos, los metafísicos del *Hi-ts'eu* piensan que

el conocimiento de los emblemas sirve de introducción a la santidad. Operando sobre los hexagramas, el sabio perfecto es capaz de actuar sobre el mundo visible y de cooperar con el Cielo: «El Santo, mirando hacia arriba, contempla las figuras, mirando hacia abajo, examina las formas terrestres... Recuerda las cosas hasta su origen y las sigue hasta su fin, sabiendo así lo que puede decirse de la vida y de la muerte... Su ciencia lo abarca todo y su acción es útil al mundo entero».

b) La teoría de las seis escuelas.

La formación recibida por los jóvenes nobles en la gran época del feudalismo se basaba en los «Seis clásicos», y en su estudio fundamentaban los nobles sus cursos de humanidades. La enseñanza estaba confiada a los funcionarios reales o a los oficiales agregados a las cortes señoriales. Unos y otros daban esta enseñanza a título oficial y la referían a las ramas del saber que eran de su competencia. Los cargos solían ser hereditarios, de forma que maestros y alumnos pertenecían a la aristocracia.

Cuando la dinastía perdió su poder y las instituciones feudales se degradaron, los funcionarios fueron perdiendo poco a poco su razón de ser. Ya sin cargo, se dispersaron por el país. Algunos de ellos se pusieron a enseñar para subvenir a sus necesidades, bajo su responsabilidad personal. Esta enseñanza privada siguió siendo especializada. Se formaron familias espirituales, cuyas tendencias e intereses eran muy distintos. Así se explicaría —según el historiador Lieu Hin— la constitución de «escuelas» (*Kia* significa también familias) que fueron multiplicándose entre los siglos V y III a. d. C.: la escuela de los «letrados» habría tenido como origen el Ministerio de la Educación; la escuela taoísta, los historiadores oficiales; la escuela del *Yin* y del *Yang*, los astrónomos oficiales; la escuela de los legistas, el Ministerio de la Justicia; la escuela de los nombres, el Ministerio de las Ceremonias; la escuela de Mo tseu los guardianes del templo, etc. Estas atribuciones son sistemáticas en exceso, sin duda, pero tienen el enorme mérito de poner de relieve la gran dependencia del pensamiento chino con respecto a la sociedad. En China, las preocupaciones políticas son subyacentes a todo pensamiento, ya sea metafísico o místico.

Con esta reserva, existen en China dos tendencias filosóficas opuestas: la una, positiva y práctica, es la de los «letrados»; la otra, metafísica y sobre todo mística, es la de los taoístas. Los «letrados», *ju*, estudiaban los Seis clásicos y el Ceremonial; las responsabilidades sociales, el respeto a las jerarquías, la práctica

de las grandes virtudes humanas requerían su atención. Los taoístas profesaban el desprecio de las convenciones, preconizaban lo natural, la pureza personal, y sólo concedían valor a la unión con el invisible principio. El más grande de los «letrados» fue Confucio, a quien el *ju kia* tomó como su fundador. Los taoístas escogieron como patrón a Lao-tsé, pero el más grande de ellos fue, quizá, Tchuang tseu, que nació en el siglo IV y murió a comienzos del siglo III (a. d. C.).

II. *Confucio.*

Confucio es el primero de esos maestros itinerantes que iban de un señorío a otro ofreciendo sus servicios a los jefes de los grandes Estados, y enseñando a título privado. La tradición lo hace nacer en 551 y morir en 479 a. d. C., pero estas fechas no son seguras y podrían ser modificadas en un cuarto de siglo, aproximadamente. Los datos de su biografía fueron recogidos por Sse-ma Ts'ien, el primer gran historiador chino, en el *Che-ki (Memorias históricas),* acabado hacia el año 86 a. d. C., y el contenido de su pensamiento nos es conocido, sobre todo, mediante el *Luen-yu (Conversaciones),* publicado a comienzos del siglo IV a. d. C.

Nació en el Estado de Lu (al sur de la actual provincia de Shantung), pero su familia pretendía descender de la casa ducal de Song, descendiente a su vez de la casa real de los Yin. Su apellido era K'ong, su nombre personal era K'ieu, y su sobrenombre, Tchong-ni. Nacido de un padre anciano, que lo dejó huérfano muy joven, fue educado en la pobreza por su madre. Sirvió a los primeros ministros de Lu, y habría obtenido un alto cargo en el gobierno de su Estado natal alrededor de los cincuenta años. Una intriga política provocó su caída en desgracia y empezó a errar de una corte a otra, con la esperanza, siempre frustrada, de encontrar un príncipe capaz de realizar las condiciones de un Estado ideal. Después de trece años de vida viajera, regresó a su país, donde creó una escuela que alcanzó considerable brillo; la tradición habla de varios millares de discípulos, pero la historia sólo ha conservado los nombres de algunos, incomparablemente menos numerosos. Tres años después de su vuelta, murió.

Al igual que Sócrates, no ha dejado ningún escrito. Se le atribuyó durante mucho tiempo la publicación de los Seis clásicos, o por lo menos la del *Tch'uen-ts'ieu.* Pero en la actualidad parece seguro que se limitó a comentarlos. Buscaba en el *Chu-king* ejemplos de virtud, y presentaba como modelos para sus discípulos

a los grandes reyes y los sabios de antaño. Confucio insistía sobre el valor moral del *Che-king,* al que interpretaba mediante metáforas: «Los poemas del *Che* —decía— son trescientos, pero una sola frase basta para condensar su sustancia. No tengáis pensamientos dispersos». Extraía de los rituales lecciones de urbanidad y de respeto, y utilizaba el *Tch'uen-ts'ieu* como manual de filosofía política. Ciertamente meditó sobre el *Yi-king,* pero carecemos de información sobre los comentarios que hizo.

Aunque no escribió nada, renovó mediante sus interpretaciones el sentido de los viejos textos, y expresó, al comentarlos, las ideas que le eran propias. «Transmito y no invento», decía. No inventaba, pero lo transfiguraba todo. Concedía a las primeras épocas de la dinastía una perfección teórica, y acariciaba la ambición de reformar su época dándole como ejemplo ese pasado modélico. Alrededor de él, la sociedad se transformaba y se acentuaba el desorden. No acusaba de estos males a las instituciones feudales, sino al abandono de las virtudes que habían constituido su fuerza, en la gran época de la realeza. Hacía suya la antigua teoría de la virtud real: «El que gobierna por medio de su virtud es semejante a la Estrella Polar, que permanece fija en su lugar, mientras todas las estrellas la saludan».

Tan armonioso arreglo está asegurado, sobre la tierra, por las «Cinco relaciones sociales»: entre soberano y súbdito, entre padre e hijo, entre hermano mayor y hermano menor, entre esposo y esposa, entre amigo y amigo. Ignorarlas, es contravenir el «decreto» *(ming)* del Cielo.

Confucio creía en el Cielo, pensaba que el hombre superior «debía de tener, como única preocupación, la de conocer la voluntad celeste *(ming)*». Pero para conocer el «decreto del Cielo» vale más actuar que filosofar. En una sociedad en la que el bienestar de cada uno depende del bienestar de todos, lo esencial es que cada persona cumpla con su deber en el lugar que le ha sido asignado. A un discípulo que le preguntaba en qué consistía la sabiduría, le contestó: «Consagrarse al cumplimiento de sus deberes para con los hombres y, al mismo tiempo que se reverencia a los espíritus, mantenerse alejado de ellos: eso es lo que puede denominarse la sabiduría».

Es inútil tratar de definir lo que es inexpresable. Para cooperar con el Cielo, el «hombre cumplido» vigila su conducta, y hace lo que se debe hacer sin permitir que lo afecte el éxito o el fracaso. El maestro enseñaba a sus discípulos a discernir entre el bien y el mal, poniéndoles ejemplos prácticos. Pretendía desarrollar en ellos el razonamiento y la personalidad, y los preparaba así para seguir la vía *(tao)* que el Cielo les había trazado. Los objetivos que se marcaba para su vida eran instruir a los

príncipes sobre su misión sagrada, dar a los súbditos el sentimiento de sus deberes respectivos, y, sobre todo, despertar los espíritus a la sabiduría.

Para «realizarse», para efectuar en sí mismo el orden celeste, es necesario adquirir un conocimiento perfecto de la naturaleza de las cosas. Esta ciencia permite a todo ser humano obrar con equidad *(yi)* en cualquier circunstancia, y comprender la significación íntima de los ritos *(li)*. Los ritos son sólo la expresión formal de las relaciones normales entre los seres. Las jerarquías y el respeto que ellas implican fundamentan la armonía. Cada persona tiene sus deberes respecto de su familia, de su medio social y de toda la sociedad. Esos deberes son proporcionales al rango, están definidos por la función. Han sido precisados por los sabios, que los han formulado en los rituales:

> «Se dice en el *Che-king:* ¡Cuán sublime fue la virtud del rey Wen! Resplandeció constantemente por el gran cuidado que tuvo de tender a lo más perfecto. Como príncipe, se aplicó a la «humanidad» *(jen);* como vasallo, al respeto; como hijo, a la piedad filial; como padre, a la bondad; como ciudadano, a la buena fe.»

El sabía responder a cada una de sus funciones sociales con una virtud especial. Tal es el sentido profundo y mal conocido de la etiqueta.

Para conocer las conveniencias propias a cada situación, y no faltar a la equidad en ninguna circunstancia, es muy importante poner de acuerdo las realidades con los términos que las designan. Una sociedad está bien ordenada si cada uno de sus miembros tiene en cuenta lo que implican las palabras. «Para gobernar un Estado —enseñaba Confucio— lo que se necesita, en primer lugar, es hacer correctas las denominaciones (*tcheng min*).» Al duque de Ts'i, que le interrogaba sobre el gobierno, le respondió: «Cuando un príncipe se conduce como príncipe, un ministro como ministro, un padre como padre, un hijo como hijo, un país está bien gobernado». Ser padre es tener determinados derechos, pero también determinados deberes; un príncipe cuya conducta no fuera principesca no merecería su nombre, y todo iría mal en su principado. La esencia de un ser viene significada por un nombre que ordena su acción. «Príncipe» traduce aquí el término chino *Kiun tseu,* que, en la época feudal, designaba al señor. Esta palabra adquiere también, en el contexto confuciano, un valor moral, e implica la nobleza de alma que cualifica a los grandes para las funciones eminentes. «Si el príncipe *[kiun tseu]* es personalmente correcto, regirá su Estado sin decretar leyes. Si es personalmente incorrecto, aunque promulgue

leyes, éstas no serán observadas. «Si sus deseos se encaminan al bien, el pueblo será bueno. La virtud del príncipe es como el viento, y la de la plebe como la hierba. La hierba debe de curvarse cuando sopla sobre ella el viento.» Un príncipe sabio debe, pues, «reformarse a sí mismo y cumplir sus deberes para con su prójimo. Para cumplir sus deberes para con su prójimo, debe de conocer a los hombres. Para conocer a los hombres, debe de conocer al Cielo». Así, la influencia de la virtud real se ejerce sobre toda la sociedad. Una íntima comunión entre todos los miembros del cuerpo social permite que cada uno coopere a la integridad de todos.

El gobierno ideal es el del santo, y así lo prueba el reinado del rey Yu. Confucio no podía encontrar ninguna falta en este gran fundador. En las épocas degeneradas no aparecen santos, pero pueden formarse sabios, que son *kiun tseu* por su corazón y su espíritu. La santidad es conocimiento innato de los símbolos, captación inmediata del Bien y de lo Verdadero. El sabio adquiere con el tiempo lo que el santo posee naturalmente. Nada constituye obstáculo para la sabiduría en un hombre de buena voluntad, la perfección es inherente a la naturaleza humana, es el fin y el comienzo de todas las cosas. No hay nada en el mundo que no sea profundamente bueno. Por eso el sabio coloca la perfección por encima de todas las cosas. Para alcanzar la sabiduría, es preciso «elevar el corazón con la lectura de las *Odas (Che)*, mantenerse en la rectitud con la práctica de los ritos y perfeccionar su virtud con el cultivo de la música». El estudio es necesario, pero no es suficiente si no va acompañado de obras. Para crecer en la virtud, hace falta examinarse sin cesar para conocerse bien, ser sincero consigo mismo, y emplear la rectitud *(tchong)* con los demás. Este constante esfuerzo de superación es difícil de mantener: «el discípulo de la sabiduría no podría ser sino fuerte y magnánimo; el fardo es muy pesado y el camino largo... Sólo acabará con la muerte, ¿acaso no es largo?» El hombre superior *(kiun tseu)* lo sigue, sin embargo, hasta el final, para purificarse a sí mismo, purificar a los demás, purificar al mundo entero. El Bien es difusor de sí mismo, el sabio transforma, con su sola presencia, su ambiente. Confucio, que lo sabía, habría querido vivir entre los bárbaros. Uno de sus discípulos le dijo indignado: «Son groseros, ¿por qué hablar así? —Si un sabio viviera entre ellos, respondió el maestro, ¿cómo podrían seguir siéndolo?».

El sabio no busca, pues, su propio interés, deja a la «plebe», *siao jen,* la preocupación por la comodidad, la sed de placer, de riquezas y de honores, no reinvindica nada y vive feliz en su pobreza. Poco le importa que los hombres lo ignoren, ¡el Cielo lo

conoce! Se esfuerza por vencerse a sí mismo, por triunfar de sus pasiones y por mantener en equilibrio sus poderes. El exceso es malo en todo: «La Virtud que se mantiene en el Invariable Medio *(Tchong yong)*, esa es la más alta perfección».

La sangre fría hace capaz de apreciar lo que se debe hacer en cualquier circunstancia. El sentido ritual *(li)* permite establecer, entre los deberes, el orden de importancia que es equitativo observar. Pero el *yi* y el *li* no serían sino fría razón si el sabio no uniera a ellos la benevolencia y la bondad *(jen)*. Quien no está animado para la acción por la simpatía humana no aporta a sus deberes el calor necesario, descuida lo esencial, que es amar. Si un hijo no ama a su padre, ¿cómo podría portarse como un hijo? Si los hombres no se amaran los unos a los otros, ¿podrían juzgarse según la equidad en los momentos de desacuerdo? «El hombre que posee el *jen* es aquél a quien su deseo de afirmarse a sí mismo lo lleva a afirmar a los otros, y que desarrolla a los otros al desarrollarse él.»

El aprendizaje del amor se hace en el restringido círculo de la familia, y sirviendo a los padres se aprende a servir a su ambiente, a su país y a todos los hombres: «El sabio consagra todos sus cuidados a la raíz. La piedad filial y el respeto hacia los superiores son la raíz del *jen*». *Jen* no es una abstracción que dispense a los ambiciosos de sus verdaderos deberes, sino una virtud que se fortifica con el ejercicio cotidiano, y constituye la Virtud en el sentido absoluto del término. El sabio, que la posee en su plenitud, sabe lo que debe a su prójimo y lo que se debe a sí mismo. La regla de oro para practicar la rectitud *(tchong)* es: «Haced a los demás lo que queráis que se os haga», y, para practicar el altruísmo *(chu)*: «No hagáis a los demás lo que no queráis que os hagan». Aquel que, en cualquier circunstancia, conformara su conducta a este principio, sería un sabio de primer orden. Por eso Confucio le dijo un día a su discípulo Tseng tseu: «Un sólo principio me basta para explicarlo todo». Tseng tseu lo comprendió y comentó esas breves palabras con esta frase: «La doctrina *(tao)* del Maestro es expresada por la práctica del *tchong* y del *chu*; eso es todo».

El *jen*, que las palabras «benevolencia», «bondad» y «simpatía humana» traducen imperfectamente, es una virtud transcendente que crea a su alrededor el orden y la armonía. Es una virtud social que implica un sentido muy elevado de las reciprocidades. «Quien se ejercita en el *tchong* y en el *chu* no está lejos de la Vía *(Tao)*.» Lo que algunos confucianos han denominado posteriormente «el principio de la aplicación de la escuadra» consiste en medir el respeto debido al prójimo según el que uno se debe a sí mismo, y en perfeccionarse a sí mismo de

forma que los méritos del prójimo resulten cada vez más elevados. El sabio «cultiva al hombre por el hombre», concede toda su confianza a la naturaleza humana, pero sabe que las disciplinas sociales libremente aceptadas hacen del bárbaro un «hombre cumplido». «Los hombres —decía Confucio— difieren menos por su complexión natural (*sing*, la naturaleza) que por la cultura que adquieren. Solamente no cambian los grandes sabios y los peores idiotas.»

Confucio predicaba sobre todo con el ejemplo, trataba de vivir según el espíritu de los textos, sin conceder demasiada importancia a la letra: en el dolor, dejaba que corrieran sus lágrimas, y no admitía que un juramento arrancado por la fuerza debiera de ser mantenido. «Si os interrogan sobre mí —decía— responded esto: Es un hombre a quien el esfuerzo constante le hace olvidarse de comer.» Su vida fue una larga ascesis, cuyas etapas describía él mismo:

> «A los quince años mi corazón se centró con firmeza en el estudio, a los treinta años pude mantenerme en pie, a los cuarenta me abandonó la duda, a los cincuenta conocí el decreto del Cielo. A los sesenta años, mis oídos se abrieron dócilmente a la Verdad, a los setenta he podido seguir los deseos de mi corazón sin transgredir nunca la regla. Aplicad vuestro corazón al *Tao*... ¡Qué hermoso sería aprender por la mañana lo que es el *Tao* y morir por la tarde!»

Así, el maestro comprendió a los cincuenta años los designios del Cielo para con él, y su alma salió fortificada. Un día de gran peligro, tranquilizó a sus discípulos con estas palabras: «Si el Cielo hubiera querido que la Doctrina *(Tao)* se perdiera, ¿creéis que me la hubiera confiado después de la muerte del rey Wen? Puesto que el cielo no ha querido hasta ahora arrebatar la Doctrina a la Tierra, ¿qué podrán hacerme las gentes de K'uang?»

La sabiduría de los siglos es un legado sagrado, es el vehículo de la civilización. El fundador de la dinastía de los Tcheu había recibido ese legado en depósito, y luego el mandato fue transmitido a Confucio. El maestro lo aceptó con pleno conocimiento, y su vida fue sólo obediencia. Cuando su fin estuvo cercano, su discípulo Tseu-lu le pidió que lo autorizara a impetrar sobre él la protección de los espíritus. Le respondió: «Mi plegaria, es mi vida».

Después de la muerte del maestro, sus discípulos continuaron su obra de educador. Su influencia fue, sin duda, considerable sobre la juventud noble, pero ninguno de ellos parece haber desempeñado un gran papel en el movimiento de las ideas, por lo menos hasta el siglo IV a. d. C. Quizás el maestro fue filósofo sin saberlo. El primer pensador que haya alcanzado renombre después de Confucio, el maestro Mo, fue también su primer adversario.

Originario, según unos, del Song (Honan oriental y Shantung occidental actuales), de Lu, según otros, su apellido era Mo y su nombre personal Ti. Sus fechas de nacimiento y de muerte son inciertas (479 - 381? a. d. C.), pero su vida activa parece pertenecer a la segunda mitad del siglo V. En esa época, la decadencia de los Tcheu se precipitaba, los grandes Estados se disputaban la preeminencia, la anarquía y la tiranía reinaban por doquier. El desorden social y su cortejo de miserias inspiraron a Mo tseu una doctrina severa que se basaba, tanto en religión como en política, sobre el principio de autoridad, y en la moral, sobre la noción de mutua ayuda social.

Por su pesimismo, por su despotismo, por el carácter interesado de los motivos que invoca, el pensamiento ético y político de este filósofo austero está en oposición radical con el de Confucio. Este último sólo concedía valor al perfeccionamiento personal, y juzgaba con severidad a los que pretendían imponer el orden mediante la violencia. Pero su enseñanza se dirigía a hombres a quienes su nacimiento o su virtud habilitaban para guiar a las masas. No esperaba de lo vulgar ningún esfuerzo de inteligencia: «El pueblo —decía— puede recibir directrices que tiene que seguir, pero no se le puede obligar a que las comprenda». Gobernar significa ser correcto, y por lo tanto el deber de los grandes es comportarse bien. El del pueblo es entregarse, para su provecho, a la virtuosa influencia que le es imprimida desde arriba. Mo Ti no se detenía en estas distinciones, consideraba al pueblo en su conjunto y lo veía dominado por el egoísmo. Las costumbres de su época lo querían así: desde lo más alto a lo más bajo de la sociedad, la codicia tenía libre curso y la usurpación era la regla. Estos males afectaban al maestro Mo tanto más vivamente cuanto que él los observaba desde muy cerca.

Fiel a sus orígenes, la «escuela de los letrados» se reclutaba, al final de época antigua, entre los patricios y los notables,

principalmente. Pero Mo Ti no era miembro del *ju kia,* pertenecía a una clase hereditaria de guerreros *(hie),* que constituían, en la época feudal, la *élite* del ejército. La decadencia del régimen convirtió a estos «caballeros» en errantes *(yeu hie).* Siempre en busca de un príncipe lo bastante poderoso como para que les diera empleo, llevaban una vida vagabunda, fieles a su ética profesional. Valerosos, leales, «se precipitaban en medio de peligros que espantaban a los otros». Sus acciones, escribe también Sse-ma Ts'ien, «eran rápidas y decisivas». Iban en derechura a los resultados, sin entretenerse en los matices, y juzgaban un acto de acuerdo con su utilidad, sin preocuparse gran cosa por su elegancia. Después de su dispersión, un gran número de plebeyos había acudido a agruparse a su alrededor, y las diferencias que los oponían a los «letrados» habían ido acentuándose. Es bien conocida la importancia que el *ju kia* concedía a las precauciones rituales, a las ceremonias, a la música. Para el hombre corriente, que no participaba en los ritos y no había sido iniciado en las artes corteses, todos esos adornos de la vida civilizada estaban privados de sentido. Constituían un lujo carente de toda utilidad y daban lugar a gastos suntuarios que agravaban la miseria del pueblo. Mo Ti se hizo intérprete de estas críticas, en contra de los confucianos. Quiso encontrar una justificación racional para su ideal y fundó una escuela que debía de alcanzar, en los siglos IV y III a. d. C., más brillo que el *ju kia.*

Estamos muy mal informados sobre su vida, pero sabemos que sometió a los miembros de su escuela a una disciplina rigurosa y que le dio una organización militar. Pretendiendo un día disuadir al rey de Tch'u, uno de los más poderosos Estados de la época, de atacar al Estado de Song, le dijo: «Mis discípulos, en número de trescientos, están ya armados con mis instrumentos de defensa y esperan, sobre las murallas de la ciudad de Song, a los invasores procedentes de Tch'u». Con el título de Gran maestro *(K'iu tseu),* gozaba de una autoridad absoluta sobre sus discípulos, y «podía darles la orden de entrar en el fuego o de caminar sobre hojas de espadas» sin que el temor a la muerte les hiciera retroceder.

Este especialista en cuestiones militares era también un pensador político. Tenía ideas —a las que concedía gran importancia— sobre el papel del Estado, sobre la naturaleza del poder, sobre las normas de la moral social. Pretendía hacerlas prevalecer, y parece que tuvo la preocupación de dar a su enseñanza una forma sistemática. Enseñaba a sus discípulos el arte de convencer en la discusión. El compendio que lleva su nombre se compone actualmente de cincuenta y tres secciones (poseía, en su

origen, setenta y una, pero se han perdido dieciocho). De estas cincuenta y tres secciones, sólo veinticuatro pudieran haber sido redactadas por influencia directa del maestro, ya que no por él mismo. Unos textos redactados por los meitistas, discípulos de Mo tseu, en época más tardía (siglo III a. d. C.) preceden y siguen a esas veinticuatro secciones en las que se encuentran expuestos los principales términos de la doctrina. Cada una de esas secciones constituye un corto tratado redactado en estilo oratorio, y *también* cada *una* es una *demostración*. Ya no se trata, como en el *Luen-yu,* de aforismos o de anécdotas ejemplares agrupados sin plan preconcebido, sino de una argumentación que pretende conseguir la adhesión. Un argumento es convincente cuando los principios en que se funda son inatacables. Así, es preciso, según Mo tseu, probar antes los principios: «Un principio santo y justo debe de tener como fundamento la voluntad del Cielo y de los espíritus, así como los actos de los sabios reyes de la antigüedad», debe de ser verificable también por «el oído y la vista del pueblo», y aplicable en la práctica gubernamental para el mayor bien del país y del pueblo. No se descuidará *ninguna* de estas tres pruebas, pero hay que conceder la mayor importancia a la tercera: el bien público es la norma de toda determinación.

Este método representa el primer esfuerzo que se hizo en China para dar una articulación lógica al razonamiento. Bien aplicado, tendría que ser eficaz y llevar consigo la ventaja en la discusión. Mo tseu y sus discípulos lo pusieron al servicio de sus ideas.

En religión, el Cielo ocupaba un lugar eminente en su sistema doctrinal. No lo concebían como un principio abstracto, sino como un poder providencial y justiciero cuyas voluntades debían de ser obedecidas. El Cielo, enseñaba Mo tseu, es todopoderoso y omnipotente, nada escapa a su mirada. Recompensa a la virtud con la felicidad y castiga al vicio con la desgracia. Nadie puede sustraerse a su Justicia ni vivir feliz sin someterse a su Voluntad: «La Voluntad del Cielo es para mí lo que la escuadra y el compás son para el aperador y el carpintero. Si decreta: 'Esto no es justo', no lo es». Se impone a los hombres como una fuerza constrictiva y no soporta ninguna discusión.

Es cierto que el Soberano de Allá Arriba dicta su voluntad al pueblo por intermedio del rey a quien El ha investido con su Mandato. Responsable ante el Cielo, el rey es el primer castigado si hay desorden. Para mantener a los hombres en el camino del Bien, Mo Tseu invoca, sobre todo, el poder vengador de los espíritus, que están más cerca de la gente baja y que desempeñan cierto papel en el gobierno del mundo. Los con-

fucianos —dice— no creen en los espíritus. Esa duda es impía, pues los espíritus existen. A los que lo niegan, conviene oponerles las siguientes razones:

En todas las épocas, ha habido hombres que vieron a los espíritus.

No conceder fe a su existencia es rechazar el testimonio de los antiguos sabios.

Aunque no existieran, el hecho de rendirles culto no sería perjudicial: ¿acaso las ofrendas que se les presentan no son ocasión de ágapes en los que toman parte los vivos?

Si, por el contrario, existen, al honrarlos se concilia su amistad.

La creencia en los espíritus mantiene a los hombres en el camino de la virtud y conserva en ellos el respeto a los antepasados.

Estos cinco argumentos se derivan de la superstición, de la tradición, del oportunismo; ninguno de ellos tiene valor espiritual ni alcance filosófico. El último aclara perfectamente el papel utilitario que el maestro Mo atribuía a las creencias religiosas. Según él, la naturaleza humana era mala, y no podía ser llevada al bien más que por el temor a las sanciones: «Si todos los hombres fueran inducidos a creer que los espíritus pueden recompensar el bien y castigar el mal, ¿podría seguir subsistiendo el desorden en el mundo?»

Pero la duda es un mal del que no siempre resulta posible curar a los hombres. Así, las sanciones políticas son también necesarias. Aquí interviene el Estado, que es el inevitable remedio a la depravación de los hombres. Su jefe ha sido establecido por el Cielo para luchar contra el desorden y asegurar la paz social. Y también lo ha sido por el pueblo que, desgarrado por la anarquía, aceptó un día someterse a la autoridad de un príncipe. Según Mo tseu, hubo un tiempo en que los hombres vivían en el estado de naturaleza y se agotaban en discordias. Cada uno tenía su idea de lo tuyo y de lo mío, y al no aceptar cada uno más que su propia idea de lo tuyo y de lo mío, no podía haber entre los hombres sino relaciones de hostilidad. Odiándose los unos a los otros, se desgarraban entre sí. Por fin comprendieron que la anarquía provenía de la falta de un jefe. Y eligieron entonces al más sabio para constituirlo en Hijo del Cielo. El soberano escogió a su vez a los más sabios para hacer de ellos sus ministros, y procedió así hasta llegar a los jefes de pueblos. A partir de este contrato original, lo único que puede hacerse es someterse pasivamente a la voluntad del jefe, que decreta la opinión: «Si el jefe dice sí, todos dicen sí, si él dice no, todos dicen no». El ideal es, pues, la «uniformidad» *(t'ong).*

El príncipe es la fuente de la ley, sus normas de juicio se imponen a todos y su autoridad es absoluta.

Sin embargo, el Cielo lo ha establecido para el pueblo, y el contrato inicial que legitima su poder lo obliga a consagrarse al bien público. Con este fin, se ejercitará en la Virtud escuchando las exhortaciones de los sabios, se aplicará a administrar bien, a aumentar la prosperidad de todos y a favorecer el desarrollo de la población. A los provocadores de disturbios les aplicará los castigos previstos por la ley. Actuará sobre sus súbditos, no mediante la influencia que transforma vivamente a los seres, sino con el ejemplo, al que su persona revestirá de fuerza imperativa. Delegará su autoridad en sus ministros, que la delegarán a su vez en sus subordinados, y así desde lo más alto hasta lo más bajo de la jerarquía administrativa. De modo que el menor de sus súbditos sabrá distinguir el bien del mal refiriéndose a su superior inmediato.

Al preconizar un gobierno descentralizado, un régimen ilustrado pero despótico, Mo tseu esperaba imponer a todos la práctica de una virtud que él consideraba como suprema: la del amor que *abarca a todos los seres sin discriminación*. El egoísmo, que es el origen de todos los males, no es sólo un hecho individual, sino que afecta también a las familias y a los Estados:

> «El príncipe que únicamente aprecia su dominio, no siente ningún afecto por el dominio de otro. A un jefe de familia que sólo sabe quererse a sí mismo, nada le impide apoderarse [de los bienes] de otro... Pero si todos los hombres sintieran un afecto mutuo, los fuertes no harían presa de los débiles, los ricos no arruinarían a los pobres.»

El amor que abarca a la universalidad de los seres (*kien ngai*) es el único capaz de crear la ayuda mutua entre los hombres. El amor atrae al amor y el odio responde al odio: «Si tú me dieras un melocotón, yo te compensaría con una ciruela... Toda palabra arrastra una réplica, todo beneficio exige un pago.» Es preciso sustituir el amor parcial (*pien ngai*), que establece «discriminaciones» entre lo que es «suyo» o próximo y lo que es «tuyo» o lejano, con una disposición benevolente con respecto a todos. La imparcialidad del corazón permite un reparto equitativo de los beneficios entre todos los miembros del cuerpo social. Cada uno se aprovechará por fin de este reparto igualitario. Por lo tanto, todos están interesados en favorecerlo: «Lo que favorece a los demás es necesariamente beneficioso para los demás.»

Mo tseu está convencido de que el bienestar general es la condición para el bienestar particular. La virtud que él ensalza

está subordinada al interés general, pero para asegurar su imperio, este pensador sin ilusiones apela al interés particular. Sin embargo, está convencido de que existen aún sabios a los que se puede hablar con un lenguaje diferente. A esos hombres excepcionales les recuerda que el servicio de la justicia exige el don entero de uno mismo. No les oculta que la práctica perfecta del *kien ngai* obliga a una ascesis muy severa: «Hay que desembarazarse tanto de la alegría como de la cólera, tanto del placer como de la pena, tanto del amor como del odio... Hay que poner las manos, los pies, la boca, la nariz, las orejas y los ojos al servicio de la justicia». Cuando el interés de todos así lo quiere, es preciso estar dispuesto a sacrificar la vida: «Matar a un hombre para salvar al mundo no es actuar en interés del mundo. Matarse a sí mismo para salvar al mundo, eso sí que es obrar por el bien del mundo.»

Este ideal no carece de grandeza, pero está enturbiado por el fanatismo y pocos pueden adherirse a él. Quiere ignorar la belleza, condena, en nombre de la economía, no sólo el lujo, sino también el arte e incluso la música, esa fuente de armonía que Confucio consideraba indispensable para el desarrollo de la Sabiduría. Llega hasta sacrificar al bien público la dignidad del hombre, a quien reduce al estado de instrumento. Al reconocer al príncipe el derecho a reinar sobre las conciencias, al rehusar a los hombres la libertad de elección, incita al espíritu a dimitir de sus funciones.

Es cierto que, a los ojos de Mo tseu, la sabiduría del príncipe defiende al pueblo de la arbitrariedad: «Es tarea del Santo regular el mundo.» Volvemos a encontrar aquí el antiquísimo tema del Rey Santo a quien el Cielo guía y sostiene: «El cielo ama la equidad y odia la iniquidad... Los hombres deben de tomarlo como modelo, hacer lo que le place y dejar a un lado lo que le disgusta.» La verdadera ciencia es conocer su Voluntad: «Cuando yo exhorto al pueblo a obrar de forma equitativa *(yi)*, cumplo los deseos del Cielo. El Cielo, a su vez, cumplirá mis deseos.» Así, el propio Santo no es insensible al sentimiento de la reversibilidad. Si en el corazón del príncipe no está presente el temor, queda abierta la vía de la tiranía.

Para comprender a Mo tseu hay que tener en cuenta las condiciones políticas y sociales de su siglo. Las rivalidades entre Estados y clanes desgarraban el país, el bandidaje y el asesinato hacían estragos. Para poner fin a esas luchas sangrientas, Mo tseu no vio otro recurso que el poder totalitario del Estado: exhortar primero, y luego obligar a los miembros de una sociedad amenazada por la ruina a que se ayudasen mutuamente.

Pensadores de muy distintas tendencias le reprocharon que agravaba el mal al forzar la naturaleza de los seres y de las cosas. Según estos individualistas, el celo de los meitistas tenía como resorte el orgullo, y su consagración al bien público no poseía otro móvil que el apetito de dominación.

IV. *El taoísmo*

Son profundas las divergencias que separan a los meitistas de los confucianos, pero una misma convicción los une: para unos y para otros, el interés general domina sobre los intereses particulares, *el individuo está subordinado a la colectividad.* El hombre, solidario con la sociedad de la que es miembro, se debe enteramente a ella y logra sus fines personales con tanta mayor seguridad cuanto más se entregue al bienestar de todos. Al servir el interés general, persigue su propia realización.

a) Yang Tchu

Para los taoístas, por el contrario, el individuo tiene un valor por sí mismo y se debe, ante todo, a sí mismo: «Cada uno para sí», decía Yang Tchu, uno de sus primeros maestros. Según la opinión predominante en la actualidad, el maestro Yang sería —entre los grandes representantes del individualismo taoísta— el primero en el tiempo. Vivió en el siglo IV a. d. C., un poco después de Mo Tseu, quien no cita su nombre. Sin embargo, antes que él, otros hombres —que se habían «evadido del mundo» para no perderse— habían reivindicado el derecho del sabio a enajenarse de la sociedad. En el curso de su vida errante, Confucio había encontrado a estos solitarios que desesperaban del mundo y consideraban irracionales a los que se consagraban a una causa perdida. El los acusaba de egoísmo, y pensaba que no era necesario, para perseverar, el tener éxito: «Es imposible —suspiraba— vivir en la sociedad de las aves y de los animales. Si yo no me asocio a los hombres, ¿a quién haré compañía? Yang Tchu compartía, por el contrario, el escepticismo de los «recluidos» (*yin-tchö,* los que se ocultan). Según un texto redactado aproximadamente un siglo después de su muerte, no habría dado «un solo pelo de su pierna ni siquiera a cambio del mundo entero».

Pero, aunque despreciaba al mundo, no tomó el partido de huir de él. Frecuentó las pequeñas cortes de la China oriental, habló con los príncipes y se hizo acreedor a la consideración de

personajes notables. ¿Quizás intentaba enseñar a los grandes a «retener lo esencial y asegurar lo fundamental?». Según Lieu Hin, en efecto, los miembros de la escuela taoísta pertenecían, en su origen, a un ambiente de historiadores a quienes «los ejemplos de éxito y de fracaso, de conservación y de destrucción desde los tiempos más antiguos hasta las épocas más recientes» habían enseñado lo único necesario. Iluminados por el conocimiento del pasado, estos analistas estimaban que la verdadera sabiduría consistía en vigilarse a sí mismo y en afirmarse en la pureza. Yang Tchu compartía su sentimiento; aconsejaba a los espíritus serios que «guardasen intacta su vida, que conservasen inalterado lo que ella lleva consigo de auténtico, y que no se dejaran implicar en situaciones difíciles».

Para destruir las posiciones convencionales, utilizaba la paradoja: ¿quién está más loco, el criminal o el sabio? La tradición maldice la memoria de los reyes de perdición y venera la de los santos fundadores; pero los muertos son tan insensibles al desprecio de los vivos como a su admiración. Kie, de los Hia, y Cheu, de los Yin, pasaron su vida entre placeres; Yao y Chuen, en duros trabajos. El osario los ha confundido a todos en una misma suerte; los que han satisfecho todos sus deseos, ¿no tenían, acaso, más razón que los sabios cuyo renombre se transmite sin debilitarse de generación en generación? Yang no hace tal conclusión, y cree que estaban equivocados los unos y los otros: los buenos se desgastaron haciendo el bien; los malos, haciendo el mal. Sólo es verdaderamente sabio el que no se preocupa de la nobleza ni del poder ni de la fortuna, y encuentra la libertad en el despego.

Sin embargo, cuando predicaba la moderación de los deseos, el maestro Yang no obedecía a un móvil desinteresado: «Apreciaba el egoísmo —se nos dice— y concedía un gran valor a la vida». He aquí las palabras que pone en su boca el capítulo VII del *Lie-tseu,* una obra cuya fecha es muy discutida: «Todos viven y mueren, sabios y tontos, ricos y pobres... Si, cuando vivos, eran Yao y Chuen, una vez muertos no son más que huesos podridos... Apresurémonos a gozar de la vida. ¿De qué sirve pensar lo que ocurrirá después de la muerte?» El hombre es juguete del destino, sólo lo domina si no deja que las circunstancias exteriores tengan la menor influencia sobre su ser íntimo. Puesto que todo finaliza en la putrefacción, ¿de qué sirve practicar las virtudes preconizadas por la moral común? El placer del momento, eso es lo que hay que buscar. El sabio aprovecha todos los instantes que deja a la felicidad la brevedad de una existencia que a menudo está herida por la enfermedad y el sufrimiento; y ninguna otra cosa le preocupa.

Lo que es válido para la conducta privada lo es también para el comportamiento social: ¿por qué ajustarse a los ritos y someterse a las obligaciones impuestas por la sociedad? Un príncipe digno de ese nombre no interviene en el gobierno de los pueblos, deja que los acontecimientos sigan su curso y los hombres sus tendencias. Si se observa un rebaño de corderos se verá que los animales van a donde quieren. Si se hace que Yao tire de uno solo de ellos, y Chuen se pone detrás con un látigo, no serán capaces de hacerlo avanzar. Lo esencial es vivir bien y aumentar la duración de la vida. Ahora bien, al aumentar sus necesidades, el hombre multiplica las causas de sus preocupaciones, de dolor, de fatiga. Cada uno debe de imprimir a su propia existencia el ritmo que le conviene, y contentarse con lo mínimo necesario.

Demasiado individualista para creer en los beneficios del orden social, demasiado lúcido para no descubrir la hipocresía de una moral caduca, demasiado escéptico para conceder fe a la existencia de una Virtud trascendente, Yang Tchu parece haber sido llevado por un sentimiento pesimista de la fatalidad a proponer un hedonismo atemperado por el discernimiento. Lo que, según él, resulta de la experiencia es que el placer es el soberano bien. Pero, entre los placeres, unos son naturales y aportan paz, y otros son abusivos y humillan a quien se entrega a ellos. El bienestar del cuerpo y la tranquilidad no existen sin la sabiduría, como bien lo prueba la distinción que hay que establecer entre las diversas formas de goce. Así aparece, a través del *Lie-tseu* y de las breves observaciones recogidas por otros textos, la filosofía de Yang Tchu. Pero el testimonio del *Lie-tseu* no puede aceptarse sin reservas y no autoriza un juicio sobre el sentido original de un pensamiento que sigue siendo muy mal conocido.

b) El taoísmo filosófico

Tao kia (la escuela del Tao) designa en chino al taoísmo filosófico. Sin embargo, de todo lo dicho anteriormente se deduce que en China ninguna escuela puede reinvindicar la propiedad exclusiva del término *Tao*. Esa palabra pertenece a un substrato filosófico en el que han acudido a beber todas las formas de pensamiento, a lo largo de los siglos. Aunque pretenda haber existido siempre, la escuela taoísta no parece haberse constituido hasta el siglo IV a. d. C., o a lo sumo al final del siglo V. La tendencia individualista que contribuyó tan intensamente a desarrollar y a justificar entre los filósofos es, ciertamente, más antigua; los «sabios ocultos» que Confucio había encontrado lo

prueban. Pero el papel central del *Tao* en la filosofía taoísta sólo adquiere un carácter de evidencia con la lectura del *Lao-tsé*, una obra venerable entre todas, que podía haber sido compuesta bastante tardíamente (¿a finales del siglo IV a. d. C.?). Este libro de más de cinco mil palabras parece contener textos de épocas diversas, y dar expresión a creencias sin edad. Según la tradición, el maestro cuyo nombre lleva, Lao Tsé fue contemporáneo de Confucio. Su apellido era Li y su nombre personal, Tan. Según Sse-ma Ts'ien, fue primero conservador de los archivos reales, luego dejó la capital de los Tcheu para fundar una escuela en el Shantung, donde Confucio fue a visitarlo. De hecho, no es seguro que Lao Tsé haya existido. La obra que se le atribuye era célebre a finales del siglo IV a. d. C. y se la citaba con frecuencia. Presentada en forma esotérica, se dirigía sin duda a iniciados, a los que aportaba temas de meditación dispuestos sin orden lógico. El pensamiento que expresa es muy hermético y ha ocasionado comentarios innumerables. En la época de los Han se le dio también como título: *Tao-te-King* (*el Clásico del Tao y del Tö*). En el contexto del libro, el principio de unidad que preside el vaivén del *Yin* y del *Yang* (*Tao*) adquiere un valor místico y se carga con un poder (*Tö*) que se comunica al asceta en estado de éxtasis:

> «Hay un ser indeterminado y perfecto cuyo nacimiento ha precedido al del Cielo y la Tierra. ¡Silencioso! ¡Inmenso! Se yergue solitario e inmutable. Circula por todas partes sin alterarse jamás. Se le puede considerar como la Madre del Mundo. Su nombre, yo no lo conozco: le llamaré Tao.»

A finales del siglo IV a. d. C., un gran pensador, que fue también uno de los más importantes escritores chinos, Tchuang Tcheu, puso la dialéctica al servicio del pensamiento taoísta. Yang Tchu había insistido sobre la importancia del yo, de la naturaleza íntima cuya integridad es esencial preservar. Lao Tsé invitó al hombre a adquirir conocimiento de las leyes que rigen el devenir, y a gobernarse conforme a ese «Invariable». Tchuang Tcheu pretendió, mediante la dialéctica, mostrar la equivalencia de los contrarios y descubrir entre los aspectos opuestos un camino intermedio hacia lo absoluto. No sabemos gran cosa de su vida. Nació, se dice, en Mong, localidad que dependía del principado de Song, y parece que hizo un viaje al país de Tch'u. El libro que lleva su nombre, el *Tchuang-tseu*, no es enteramente suyo: los últimos capítulos fueron compuestos, sin duda, en su escuela hacia mediados del siglo III a. d. C., otros capítulos se perdieron y fueron reemplazados o completados con fragmentos

tomados de otras obras. Según algunos, incluso, el libro fue retocado y recompuesto en cierta medida en el siglo III de nuestra era, por uno de los más célebres comentadores del maestro, Kuo Siang.

El taoísmo antiguo nos es conocido también por el *Lie-tseu*, un libro cuyo nombre hemos citado a propósito de Yang Tchu. Maestro Lie es el héroe de algunas anécdotas referidas por Tchuang Tseu. Quizá fue sólo un personaje imaginario. El libro que lleva su nombre agrupa textos antiguos y recientes. La tradición lo atribuía al siglo III a. d. C., pero trabajos recientes lo sitúan en el siglo III d. d. C. Cada una de estas tres obras merecería una atención especial, pero nos contentaremos aquí con utilizarlas juntas, y trataremos de deducir de las lecciones que nos dan los rasgos fundamentales de la filosofía taoísta al final de los tiempos antiguos.

El valor y el carácter del taoísmo antiguo han merecido apreciaciones muy diversas. Para unos, la doctrina de Lao Tsé y de Tchuang Tseu es metafísica y mística, para otros no aporta más que magia y naturalismo. Sin duda es preciso buscar una posición intermedia entre los dos extremos. Los maestros del taoísmo antiguo han pretendido encontrar un fundamento racional para su concepción de la sabiduría, y no puede ponerse en duda el poder místico de su evocación. Sería falso pretender que su obra no concediera ningún lugar a la magia, pero el énfasis sigue puesto sobre la contemplación: Tchuang Tseu desdeñaba el empirismo de los hechiceros vulgares, les reprochaba su impotencia para alcanzar el Principio (*Tao*), cuya Eficacia (*Tö*) se comunica al asceta en éxtasis. Para apreciar la importancia relativa del misticismo y de la magia en el taoísmo antiguo habría que conocer mejor el ambiente que lo vio nacer.

La China del siglo V a. d. C. estaba iniciada en técnicas del éxtasis, emparentadas con las de los *yogin* de la India y los chamanes siberianos. Estas técnicas semiespeculativas y semimágicas hacían intervenir una disciplina de la respiración que favorecía la concentración espiritual y permitía dominar la energía pasional. El pensamiento del asceta podía, entonces, adquirir la facultad de franquear el espacio, de abarcar el pasado y el futuro, de actuar sobre los seres y las cosas. Entre los éxtasis descritos por Tchuang Tseu y los «tránsitos» de los chamanes siberianos, ¿la diferencia consistía en la naturaleza del fenómeno o en su grado de intensidad? Se trata de cuestiones a las que no es fácil responder. Un lector no avisado podría dejarse extraviar por semejanzas de método entre el del asceta taoísta y el de los musulmanes o cristianos. Por eso nos ha parecido preferible exponer

nuestras reservas sobre la originalidad del *Tao kia* antes de indicar, en términos necesariamente sucintos, los rasgos principales de la vida contemplativa de un Lao Tsé o de un Tchuang Tseu.

Sean cuales sean las creencias y las concepciones que le sirven de soporte, todo estado místico implica la práctica de la contemplación estática. El éxtasis no puede obtenerse sin ascesis: el ser que pretende establecerse en la serenidad perfecta necesita un entrenamiento progresivo. Para entrar en contacto con lo absoluto, el asceta debe, en efecto, elevarse por encima de lo relativo gracias a un esfuerzo de purificación interior que lo renueva hasta en lo más íntimo de su ser. Llegado al final de su camino, se encuentra bruscamente ante un mundo transfigurado. Todos los datos de su existencia anterior se trastruecan, un hombre nuevo se despierta en él. En esta búsqueda de lo absoluto, la intuición le sirve mejor que las facultades intelectuales; el razonamiento discursivo no ahonda en el misterio, la intuición que se nutre en las fuentes profundas de la vida es lo único que permite alcanzar la esencia de las cosas. Por ello ha escrito Tchuang Tseu:

> «Huang-ti (el Emperador Amarillo) perdió su Perla negra. Envió a la Ciencia a buscarla, pero ésta no la encontró; envió a la Discriminación a buscarla, pero ésta no la encontró; envió a la Discusión a buscarla, pero ésta no la encontró; entonces envió a la Intuición a buscarla, y la Intuición la encontró. Huang-ti dijo: «¡Qué extraño que la Intuición la haya encontrado!»

La Intuición la había encontrado porque es aprehensión inmediata de lo inefable. Lo Absoluto supera el marco del intelecto humano. Quien coloca entre el *Tao* y sí mismo una pantalla intelectual está destinado al fracaso. La expresión más elevada del Principio no está ni en las palabras ni en las ideas que éstas transmiten, está más allá de ellas. Por eso el asceta debe vaciarse de todo conocimiento para convertirse en capaz de lo Absoluto. Volver a encontrar «su corazón de recién nacido», recrear en sí mismo la agilidad, la sencillez, la espontaneidad de la infancia, eso es lo que prepara para la Unión. La progresión hacia la luz se realiza, pues, en tres etapas: la conversión, que es un segundo nacimiento, la purgación de los sentidos y del espíritu, la unión transformante. He aquí en qué términos describe Tchuang Tseu esa marcha hacia el éxtasis:

> «Después de tres días [Pu-leang Yi] pudo separarse del mundo exterior; yo continuaba observándolo; después de siete días, pudo separarse de las cosas cercanas..., des-

pués de nueve días, pudo separarse de su propia existencia. Después de que se hubo separado así de su propia existencia, adquirió la penetración clara como la luz matinal. Después de que hubo adquirido la penetración clara como la luz matinal, vio Lo que es Unico (el *Tao*). Después de haber visto Lo que es Unico, pudo llegar al estado en el que no hay presente ni pasado, alcanzó aquél en el que no se está ni muerto ni vivo.»

La purificación mística consiste, para el asceta, en hacer «ayunar» su corazón:

«Unificad vuestra atención. No escuchéis con el oído, sino escuchad con el corazón *(sin)*; no escuchéis con el corazón, sino escuchad con el alma (*k'i*, hálito). Que lo que oís no traspase vuestras orejas; que vuestro corazón se concentre. El alma estará entonces vacía *(hiu)* y asirá la realidad. La unión con el Principio *(Tao)* sólo se obtiene mediante el vacío, y ese vacío es el ayuno del corazón.»

El corazón, *sin*, es también el espíritu; *k'i* es el hálito de la vida, o, recogiendo los términos de la glosa, es la naturaleza del ser en su íntima espontaneidad. En cuanto al vacío *(hiu)*, que es activa quietud, es el lugar donde reside el *Tao*, en ese comienzo absoluto del que surgió el Uno, luego el *Yin* y el *Yang* o el Cielo y la Tierra, después las Diez mil cosas. En el vacío entre el Cielo y la Tierra es donde circulan los soplos primordiales y donde se efectúa la evolución: «¡El espacio entre Cielo y Tierra es como un fuelle de herrería! Está vacío, pero no se agota; en movimiento, no cesa de producir». En otro lugar, Lao tsé compara al Principio con el cubo vacío de una inmensa rueda:

«Los treinta rayos de una rueda están unidos por un solo cubo; ahora bien, precisamente ahí donde no hay nada es donde reside la eficacia del carro. Se trabaja la arcilla en forma de vasija; ahora bien, allí donde no hay nada es donde reside la eficacia de la vasija... Así, nosotros creemos beneficiarnos de las cosas sensibles, pero la verdadera eficacia reside allí donde no percibimos nada *(wou)*.»

La luz que ilumina al asceta en éxtasis es completamente interior; cerrada sobre sí misma, irradia por sí misma, pero, desde fuera, resulta invisible. Así ocurre con el sabio, que carece de atractivo, y todavía más con el *Tao*, al que se denomina lo Obscuro *(Hiuan)*. Sin embargo, todo procede de El. Por encima de lo sensible y de lo insensible, El es Lo que escapa a toda expresión, y su Eficacia *(Tö)* se emplea en la totalidad de la

creación porque nada en El es aprehensible. Su inagotable fecundidad le inspira a Lao tsé una célebre estrofa:

> «El Espíritu del Valle no muere: es la Hembra obscura [(*Hiuan P'in*),
> La puerta de la Hembra obscura es el principio del Cielo [y de la Tierra,
> Indiscernible, El permanece, y quien lo usa jamás lo [agota.»

Tao, no lo olvidemos, es la «Madre del mundo», pero también el Antepasado de todos los seres. No es ni femenino (*Yin*) ni masculino (*Yang*), sino Aquello cuya naturaleza es indeterminada:

> «Se mira y no se le ve: se le llama lo Indistinto. Se escucha y no se le oye: se le llama lo Silencioso. Se tienta sin llegar a palpar nada: se le llama lo Sutil. Estos tres aspectos escapan a cualquier interrogación. Por eso se forma la unidad tomándolos juntos. No es ni luminoso por encima ni obscuro por debajo. Es continuidad de acción y de reacción, de forma que no podría yo nombrarlo. Ya ha vuelto a la ausencia de todo objeto sensible. También él es la Forma de lo que aún no está formado, la Imagen de lo que todavía no está figurado.»

Tao es el Origen primero que no viene de nada y de donde vienen todas las cosas por un proceso de «devanamiento». El «Valle» es el símbolo de lo Vacío, y el Espíritu que él encubre es chorro vital. «El *Tao* —sigue diciendo Lao tsé— da vida a todos los seres, y luego su Virtud (*Tö*) los nutre, les hace crecer, los cuida, los acaba, los lleva a su madurez, los conserva y los traga.» Los seres salen de El, pero entran necesariamente en su seno. Después de haber recorrido el ciclo evolutivo que les es propio, «regresan a su condición original». *Tao*, principio animador del movimiento vital, es la ley que rige su evolución y el medio en el que ésta se opera. «Es, con respecto a los seres que viven bajo el cielo, lo mismo que los ríos y el mar son con respecto a los ríos que corren por el fondo de los valles.» Salida de la gran masa líquida, la gota de agua se reabsorbe en ella después de haber pasado por una serie de transformaciones. En la primavera las plantas echan brotes, que estallan en hojas y en flores. Desgraciadamente, después de la expansión viene el declive: el movimiento ascensional «se invierte» (*fan*) y, con el otoño, llega la caída hacia la raíz; hojas y flores van a alimentar el humus y después la savia que hinchará los futuros brotes. El movimiento del *Tao* es reversible, vuelve a su punto de partida tras haber alcanzado el término de su impulso. El hombre no escapa a esta ley, que Lao tsé considera

fundamental: «El retorno es el movimiento del *Tao;* en la debilidad radica la eficacia del *Tao*».

«Todos los seres de este mundo nacen de lo Visible *(Yeu)*, lo Visible nace de lo Invisible *(Wu)*. Pero lo Visible y lo Invisible son relativos uno con respecto a otro, y por lo tanto lo Absoluto está más allá. Reina incluso más allá del Uno, pues lo Indecible es anterior a lo que ya lleva un nombre. «Esta observación podría aclarar el sentido de un texto cuya interpretación es muy discutida:

> «*Tao* da nacimiento a Uno; Uno da nacimiento a Dos; Dos da nacimiento a Tres. Tres da nacimiento a las Diez mil cosas. Las Diez mil cosas vuelven la espalda al *Yin* para abrazar el *Yang*, el Soplo del Vacío las armoniza.»

Ciertos comentaristas consideran que la primera frase «*Tao* da nacimiento a Uno» es una interpolación, y la descartan. Sin embargo, se explica tal y como nosotros hemos intentado indicar. Dos es el *Yin* y el *Yang* (las dos modalidades primeras del Uno, es decir, del *Tao* que se puede nombrar), es también el Cielo y la Tierra. Tres es, con el *Yin* y el *Yang*, el ritmo de sus intercambios armónicos.

Apelando a los números para simbolizar la génesis del mundo, Lao tsé emplea un lenguaje que exige explicación. Tchuang tseu se expresa en términos explícitos. Evoca el Principio sin nombre ni formas mediante el término *Wu*, y escribe:

> «En el comienzo absoluto, había *Wu;* no había existencia sensible ni nombre. A partir de allí salió el Uno, hubo el Uno, pero todavía no había formas. Las cosas obtuvieron así lo que podía darles existencia, es decir, lo que se llama su virtud *(tö)*. En el seno de lo que no tenía aún forma se produjo una separación.»

El Principio se manifestó bajo sus dos modalidades primeras, y se iniciaron los intercambios entre el *Yin* y el *Yang*. Estos intercambios se prosiguieron y, por un proceso continuo, aislaron del caos los caracteres comunes a las especies, y luego a los cuerpos particularizados. Cada ser tiene del Principio lo que le hace ser lo que es: su eficacia *(tö)*, su destino *(ming)* y las tendencias innatas que constituyen su naturaleza *(sing)*. Por eso toda individualización es efímera. El trabajo de la «gran máquina de tejer» de la historia no se interrumpe jamás; todos los seres, todas las cosas, «salen del Telar y todos regresan al Telar».

Nada escapa a esta ley, y por ello el sabio se somete a lo ineluctable y acepta con serenidad la muerte. Morir es «aflojar

el arco y meterlo en el carcaj, ¡nada más!». Desgraciadamente, es mucho más cuando se trata de un ser querido. Cuando Tchuang tseu perdió a su mujer, la lloró. Pero logró recuperarse, y su amigo Huei Che lo encontró cantando. Indignado ante tanta indiferencia, no le ocultó su sorpresa al maestro. Tchuang tseu le contestó:

> «Cuando ella murió, ¿cómo podía haber dejado yo de estar afectado? Sin embargo, al reflexionar sobre el origen de su existencia, comprobé que hubo un tiempo en el que ella no había nacido; un tiempo en el que no sólo no había nacido, sino en el que ni siquiera poseía una forma organizada, *incluso ni el aliento. La que fue mi mujer* estaba aún confundida con el caos. Se produjo una primera *transformación que le dio el hálito;* ese hálito sufrió una nueva transformación y se formó su cuerpo; por una última transformación, la vida vino a animar ese cuerpo. Y he aquí que hoy es alcanzada por una nueva transformación, y es la muerte. La vida y la muerte se encadenan de la misma forma en que se desarrollan las cuatro estaciones... Ahora duerme en el gran dormitorio. Si yo la llorase, tendría que reconocer que no he comprendido nada de su destino. Por eso he hecho callar a mi dolor.»

En otro pasaje, Tchuang tseu compara la actividad del Principio con la de un fundidor ocupado en remover en un crisol su metal en fusión. El Gran Plasmador hace que aparezca en el Gran Crisol una forma u otra. Su obra es augusta y no tolera ninguna intervención. El que muere ignora lo que será de él, pero se entrega dócilmente a la transformación. «Un niño —dice un sabio taoísta— debe obediencia a sus padres. Ahora bien, el *Yin* y el *Yang* son para el hombre mucho más que sus padres. Negarles la sumisión a la hora de la muerte sería un crimen de rebelión.»

Conformarse al ritmo natural es sabiduría, pero, ¿no hay otra salida que el Gran Retorno al término de la vía mística? El maestro Kuang-tch'eng, que a los mil doscientos años había conservado todo su vigor, pudo aportar una respuesta a esta pregunta:

> «El Primer Principio (el *Tao*) está tan olvidado que todos los seres nacidos de la tierra regresan a la tierra. Por eso yo voy a dejaros y a entrar por la puerta de lo Insondable para ir a retozar en las lejanías de lo Ilimitado. Yo voy a unir mi luz con la del sol y la de la luna, y a participar en la permanencia del Cielo y de la Tierra... ¡Aunque todos los hombres murieran, yo solo permanecería!»

Mil doscientos años es una duración casi ilimitada para un ser humano, y Kuang-tch'eng hubiera podido prolongarla si no

hubiera escogido abandonar este mundo. Sabía, por otra parte, que no abreviaba su duración, sino que la llevaba a lo absoluto al franquear el umbral del Misterio. La muerte no tenía ya poder sobre él porque se había remontado a la fuente de la vida.

El éxtasis, que consiste en «gustar el sabor del *Tao*», ha sido descrito innumerables veces por el *Tchuang-tseu* y el *Lie-tseu*. Al oír a su maestro P'ei-yi, que le habla del *Tao*, Nie-k'iue es arrebatado en éxtasis. P'ei-yi, tomando conciencia de ese sueño místico, se pone a cantar gozoso:

> «Su cuerpo es como un tocón de madera muerto;
> Su corazón es como ceniza extinguida;
> He aquí que él posee el conocimiento verdadero;
> Se ha liberado de la causalidad;
> Se ha vuelto ciego, y como hundido en la obscuridad.»

El estático está en situación de inconsciencia, ha perdido el espíritu: su doble inmaterial, hecho de hálito quintaesenciado, lo ha abandonado, su cuerpo, formado de hálitos pesados, se ha quedado inerte en su sitio. El alma liberada viaja hacia el Infinito, se une con la Invisible Esencia, y luego regresa. El asceta recupera sus sentidos y describe su experiencia:

> «Lo que me era interior y exterior se confundió. Recibí percepciones idénticas por los ojos y por los oídos, por los oídos y por la nariz, por la nariz y por la boca... Me pareció que mi espíritu se congelaba, que mi cuerpo se disociaba, que mis huesos y mi carne se licuaban. Mi cuerpo perdió la sensación de estar apoyado sobre algo y mis pies la de hollar el suelo. Arrastrado por el viento, iba de Oeste a Este como una hoja de árbol, como una viruta seca; acabé por ni saber al final si yo llevaba al viento o si el viento me llevaba.»

Hay grados en el éxtasis. El que alcanza la santidad perfecta no tiene ya punto de apoyo. Replegado «en el medio del anillo», en el vacío primordial, se identifica con el «Principio inmanente y neutro de toda realización espontánea». Vive entonces en simbiosis con la naturaleza, en continuidad con todo lo que existe. Ninguna criatura resiste a su atracción y las propias estaciones le obedecen. Según Lie tseu:

> «Cuando Hu-pa tocaba la cítara, los pájaros danzaban y los peces saltaban. Cuando, un día de primavera, Chewen pellizcó la cuerda que corresponde al otoño, sopló un viento fresco y los frutos maduraron, cuando hizo resonar la nota *kong* (nota central de la gama pentatónica) y formó el acorde perfecto, un dulce rocío cayó del cielo y se vieron aparecer los signos anunciadores de la Gran Paz.»

Quien aferra el eje del *Tao* se encuentra de inmediato transportado al centro de la inmensa red de correspondencias que constituye el universo visible. Así, Tchuang tseu tiene derecho a decir: «El que quintaesencia su sustancia vital se convierte en el Cooperador del Cielo cuando realiza el Gran Retorno».

Unido al Gran Plasmador, el santo es todopoderoso, aunque no utiliza su poder. A un discípulo que rogaba a su maestro que «concediese la esencia de las seis emanaciones, con el fin de alimentar a todos los seres», el maestro le contesta: «Toma el partido de no intervenir y las cosas se transformarán por sí mismas». Basado sobre la Ley que rige las mutaciones cósmicas, el que «conoce lo Invariable» se abstiene de toda iniciativa. Cada ser se desarrolla gracias a una fuerza interna que le es comunicada por el Cielo (*t'ien;* es también la naturaleza); esta fuerza participada le es propia y predetermina sus formas sucesivas. Quien pretende corregir la naturaleza, la pervierte. Por eso la civilización es un mal: es de invención humana (*jen,* lo humano, se opone a lo natural, *t'ien*) y va en contra de las aptitudes innatas. Los sabios a los que se les concede la gloria de haberla instituido no son más que provocadores de disturbios. Las virtudes preconizadas por ellos son puramente convencionales. Todo es cuestión de punto de vista en un mundo en el que nada es estable. No existe «esto» más que con relación a «aquello», no existe vida más que con relación a la muerte, no existe verdad más que con relación al error. Los contrastes existen uno por otro, se suscitan el uno al otro y se compensan, los une un lazo de equivalencia. Es locura querer el bien sin admitir el mal, el orden sin admitir el desorden. Sería lo mismo que imaginar el Cielo sin la Tierra y el *Yin* sin el *Yang.*

El mal puede salir del bien, de la misma manera que el bien puede salir del mal. Se pueden fundamentar dos tesis inversas con idéntica fuerza: a fin de cuentas, la una no es más que la otra invertida. Por eso el hombre del *Tao* permanece imparcial y neutro. Abandona a los sabios el brillo de las certezas: «¡Qué seguros están de sí mismos! —exclama—. Sólo yo vacilo. Todos tienen algún talento, yo soy el único ignorante». Pero su turbación es sólo aparente. La verdadera comprensión se abre en el silencio, y él lo sabe. Así, «como un pájaro que cierra su pico y cesa en su canto», se calla. Siempre conciliador, siempre acogedor, él «incuba su trascendencia» y deja que todas las cosas se cumplan.

3. LAS ESCUELAS DE SABIDURÍA EN LA ÉPOCA DE LOS REINOS GUERREROS.

I. *Mencio.*

Tchuang Tcheu arremete a menudo contra Confucio, pero jamás cita a Mencio, uno de los más célebres confucianos de su tiempo. Es difícil admitir, sin embargo, que ambos filósofos no se hayan conocido, por lo menos de nombre. Es cierto que la tradición atribuye a Confucio un gran número de discípulos. Setenta de entre ellos habrían recibido una enseñanza completa. Después de la muerte del maestro, los más fieles se reunieron en torno a su tumba, donde formaron un caserío. Esta escuela madre de Lu dio origen a otras escuelas. En la época llamada de los «Reinos guerreros», los *ju* debían de ser muy numerosos. Quizá Mencio no fue, a los ojos de Tchuang tseu, más que un confuciano entre otros muchos.

Mong K'o (Mencio) tenía, sin embargo, una elevada idea de su propia importancia. Originario de Tseu, un pequeño Estado situado al sur de Lu, tuvo como maestro a un discípulo de Tseu-sseu, nieto de Confucio, y se consideraba el único capaz de transmitir la enseñanza del sabio en toda su pureza.

Desgraciadamente, los príncipes de su época estaban más ávidos de poder que de sabiduría. La casa de los Tcheu había perdido toda autoridad. Hacia el siglo VII a. d. C. tuvo que delegar en los jefes de los grandes Estados la presidencia militar de la confederación. Pero el establecimiento de las hegemonías no había conseguido disminuir la aceleración de la marcha del régimen hacia su caída. En el siglo IV a. d. C., después de una larga sucesión de guerras, incluso la presidencia religiosa del reino se les escapaba a los Tcheu. Siete poderosos Estados luchaban por la preeminencia: Han, Wei, Tchao (tres Estados nacidos del estallido del viejo ducado de Tsin) en el Shansi, Ts'in en el Shensi, Ts'i en el Shantung, Tch'u en la cuenca media del Río Azul, Yen en el Hopei. Además, se habían constituido al sur dos reinos: Wu en el Kiangsu y Yue en el Chekiang. Se formaban coaliciones efímeras, los príncipes se entregaban en cuerpo y alma a la política y la enseñanza de Mencio les parecía fuera de lugar.

En Ts'i, sin embargo, el rey Siuan (319-301 a. d. C.) recibía a los letrados «a centenares». Confería cargos a aquellos a los que quería retener, los alojaba en palacios que hacía construir para ellos fuera de los muros de su capital, Lin-tsö, cerca de la puerta Ts'i. También Mencio se dirigió en principio a Ts'i, pero

quedó muy decepcionado de la audiencia que obtuvo. Considerando que sus talentos podían tener mejor empleo, se alejó de Lin-tsö y el rey no lo retuvo. Ofreció entonces sus servicios al rey Huei (370-319 a. d. C.) de Leang, que no lo comprendió. Descontento de todos, regresó a su país natal, donde se consagró a la enseñanza. Puso en orden el *Che-king* y el *Chu-king*, luego redactó el libro que lleva su nombre, con ayuda de sus discípulos. Como la de su nacimiento (371?), la fecha de su muerte es incierta (289 a. d. C.?). Entre el individualismo de los taoístas, y en particular de Yang Tchu, y el utilitarismo de los seguidores de Mo Ti, Mencio siguió durante toda su vida el camino intermedio, abierto antes por Confucio.

Certero y brillante polemista, Mong K'o atacó a los taoístas y los meitistas en sus posiciones extremas. Pero la esperanza de que se le unieran los espíritus moderados de ambos campos lo condujo a hacer grandes concesiones a unos y otros. Sus verdaderos adversarios eran los legistas. Adeptos de una escuela de la que más adelante hablaremos, estos últimos estimaban que lo esencial en aquella época era aumentar los poderes del Estado. No contaban, en absoluto, con la buena voluntad de los hombres para asegurar el orden. Mong tseu les reprochaba que apelaran a la obligatoriedad de las leyes para conseguir la obediencia: «Kie, el último de los Hia, y Cheu, el último de los Yin, perdieron su dignidad imperial porque habían perdido a sus súbditos. Y perdieron a sus súbditos porque habían perdido sus corazones».

Contra la teoría de la escuela de las Leyes, él invocaba el ejemplo de Yao, de Chuen y de los reyes fundadores, cuya única ambición era asegurar la felicidad del pueblo haciendo reinar la paz sobre una tierra bien administrada: «¿Hay diferencia entre hacer perecer a los hombres por la espada y hacerles perecer con una mala administración? —le dijo un día al rey de Leang—. No la hay —contestó el rey—. Tenéis jugosas carnes en vuestra cocina y gordos caballos en vuestros establos —replicó Mencio—, mientras que vuestros súbditos tienen un aspecto famélico y en los campos se encuentran hombres muertos de hambre». Para ganar al pueblo para el Bien es preciso conceder cierta confianza a la naturaleza humana: «Los hombres tienen todos un corazón compasivo, tienden todos hacia el bien, de la misma manera que el agua tiende a bajar...»

El agua tiende siempre a bajar. «Sin embargo, si se detiene su curso y se la rechaza, se podrá obligarla a quedarse en una montaña. ¿Obedecerá en esto a su tendencia natural? El hombre puede decidirse a obrar el mal; en tal caso, su naturaleza sufre violencia.» Mencio se inspiraba aquí en los taoístas. Sin

embargo, al contrario que éstos, él no creía en el «dejar hacer». La bondad está en el corazón del hombre, pero sólo en germen, y el germen no produce frutos si se deja en barbecho la tierra que lo ha recibido. Lo mismo ocurre con las virtudes naturales; para elevarse por encima de la animalidad, el hombre debe de cultivarlas.

El que hace fructificar sus más elevadas dotes se convierte en un «gran hombre» *(ta jen)*, y está cualificado para administrar el reino. Los que obran de otra manera y se abandonan a sus bajos instintos van a engrosar la masa de la gente baja *(siao jen)*. Inestables y con tendencia a la relajación, son incapaces de guiarse a sí mismos, algunos ni siquiera llegan a cumplir sus deberes para con sus padres. El celo de la perfección es tanto más eficaz cuanto más desinteresado sea. De forma que es preciso vivir noblemente para realizarse. Sólo el que se consagra a las tareas del espíritu *(sin)* puede desarrollar libremente los sentimientos de benevolente compasión que animan al *ta jen*.

Las gentes bajas no trabajan con su corazón *(sin)*, sino con sus músculos. Su principal preocupación es el interés inmediato, y la influencia de un gobierno bienhechor es lo único que les permite mantenerse en la virtud:

> «Sin tener bienes estables, sólo el discípulo de la sabiduría *(tche)* puede permanecer constante en la virtud. El hombre del pueblo no es constante en la virtud cuando no tiene bienes estables. Si no es constante en la virtud, se toma toda clase de licencias, se permiten injusticias y excesos. Cuando ha caído en el crimen, perseguirlo y castigarlo con la muerte es como atraparlo en una red.»

Así, el primer deber del soberano es el de regular la economía del imperio, de suerte que procure a sus súbditos recursos suficientes. Llega a conseguirlo si sabe elegir consejeros hábiles y virtuosos. Esos consejeros los encuentra entre los hombres que han probado el poder de la benevolencia *(jen)* y de la equidad *(yi)*:

> «Distribuir las riquezas a los hombres es lo que se llama la bondad; enseñarles la virtud es lo que se llama la rectitud *(tchong)*. Descubrir, en interés del imperio, hombres capaces, es lo que se llama la benevolencia *(jen)*. Por eso es fácil dar a alguien el imperio, pero es difícil encontrar un hombre que sirva bien al imperio.»

Por lo tanto, es una necesidad conceder a la sabiduría ciertos privilegios. Si no aparecieran más sabios, nadie sería capaz de asistir a los príncipes en el gobierno.

Sin un reparto de actividades no hay sociedad posible:

> «Existen las actividades de los grandes hombres y las de las gentes bajas. Más aún, la ambición de una sola persona exige el trabajo de cien categorías de obreros. Querer obligar a cada uno a que se procure él mismo todo lo que necesita, es obligar a todo el mundo a que corra sin cesar por los caminos. Por ello, es habitual decir: a unos las labores del espíritu *(sin)*, a otros las labores de los músculos. Los que se entregan al trabajo del espíritu gobiernan, los que se consagran a los trabajos manuales son gobernados. Los que son gobernados proveen al mantenimiento de sus gobernantes, los que gobiernan son mantenidos por sus subordinados. Tal es la ley que rige la totalidad del universo.»

De esta forma, Mencio se dedicó diestramente a reconciliar, en el seno del confucianismo, a taoístas y meitistas. Para conciliarse a los primeros, dice que «el *ta jen* es el que no ha perdido su corazón de recién nacido». Para obtener los sufragios de los segundos, concede una parte muy amplia a las condiciones materiales de la vida. Esperaba, así, asegurar el triunfo de una teoría conservadora, en una época en la que profundas transformaciones sociales incitaban a muchos espíritus a impugnar el valor de las nociones tradicionales.

Se había propuesto como misión sostener la doctrina de los antiguos sabios y desterrar los malos principios para que éstos no llegaran a prevalecer. Los antiguos sabios son los santos reyes que consagraron al imperio lo mejor de sus fuerzas, son los fundadores de los Tcheu que han castigado al último de los Yin. La virtud de los Yin se había agotado, sus príncipes no pensaban más que en el placer: hacían destruir las casas privadas para cavar estanques y fuentes, transformaban en jardines y parques los campos cultivados. El pueblo estaba reducido a la miseria. El rey Wu de los Tcheu puso fin a estos desórdenes y el pueblo se llenó de alegría.

Pasó el tiempo, y los Tcheu se pervirtieron a su vez. Para remediar el mal, Confucio refirió, en el *Tch'uen-ts'ieu,* las buenas y las malas acciones de los soberanos. Se olvidaron sus advertencias y reapareció el crimen. Para rectificar el corazón de los hombres *(tcheng sin)* y luchar contra las doctrinas perversas, Mencio quería hacer revivir esos principios. Según él, las instituciones de los Tcheu habían sido hechas para el pueblo. El les daba una forma ideal y las presentaba como «modelos» para los príncipes. Con el fin de asegurar la estabilidad en el campo, preconizaba, en especial, el reparto de la tierra en cuadrados de novecientas fanegas, divididos a su vez en nueve cuadrados

iguales. En este gran cuadrado se instalarían ocho familias, cada una de las cuales dispondría de cien fanegas, y cultivarían en común la novena parte del suelo en beneficio de los oficiales reales. Así se proveería a las necesidades respectivas de los gobernantes y los gobernados.

Una vez enriquecido el pueblo, el soberano velará por el mantenimiento de las escuelas. La instrucción tiene, como primera meta, aclarar el sentido de las relaciones entre los hombres *(jen luen)*. En una sociedad armoniosa, el príncipe y el súbdito, el padre y el hijo, el hermano mayor y los menores, el marido y la mujer, los amigos, deben de observar entre sí ciertas reglas. Cuando estas relaciones sociales han sido clarificadas por los superiores, las gentes bajas experimentan afecto unas por otras. *Es imposible instruir al pueblo sin contar con el concurso de los letrados:*

> «Cuando un sabio mora en un reino, el príncipe, si sabe utilizarlo, se convierte en un príncipe tranquilo, rico, honrado, glorioso. Los jóvenes, si siguen sus enseñanzas, se convierten en obedientes para con sus padres..., sinceros, verídicos. ¿Puede alguien ganar mejor su pan?»

Mencio llevaba un tren de vida que algunos de sus discípulos juzgaban muy fastuoso. «¿Acaso no es excesivo tener en vuestro séquito varias decenas de coches y varios cientos de hombres, *recorrer los principados y vivir a expensas de los señores?* Desde luego que no, les respondió su maestro; Chuen recibió de Yao el imperio y no creyó que eso fuera excesivo.»

Un príncipe no podría recompensar en demasía al que posee el buen camino *(tao)* y le permite conducirse como un rey.

El imperio se entrega al más digno, y el Cielo rechaza un linaje real cuando éste ha desmerecido. Si un rey se aparta de la vía real *(wang tao)*, deja de ser rey de derecho. Aunque conserve el poder, ha sido despojado de su carácter sagrado. Quien toma las armas contra él y lo asesina no es un regicida, sino un justiciero:

> «El que ha aniquilado en sí todo sentimiento de humanidad se llama bandido, quien ha aniquilado en sí el sentido de la equidad *(yi)* se llama criminal. Un bandido, un criminal, se llaman un hombre (un simple mortal). Yo he oído decir que [el rey Wu] había castigado con la muerte a un hombre llamado Cheu, pero jamás oí decir que hubiera matado a su príncipe.»

Cheu, el último de los Yin, reinaba como tirano; al suprimirlo, el fundador de los Tcheu servía a la causa de la justicia.

Sólo es verdaderamente rey el que posee el *jen* en su plenitud, toma en consideración los sufrimientos de los hombres y pretende ponerles fin. En efecto, «el pueblo tiene un valor eminente [en el Estado], los espíritus de la tierra y de las semillas vienen en segundo lugar y el elemento más omisible es el príncipe». «Los que abandonan a la fuerza a la humanidad con mentiras son hegemónicos *(pa)*.» Si las cosas son así, ¡cuán necesarias resultan para los reyes las exhortaciones de los sabios!

También Mencio intercede en favor del pueblo contra los abusos de los grandes. Pero no lo hace sin segunda intención. Su verdadero objetivo es rehabilitar, en favor de los letrados, una noción aristocrática del poder. Igual que Confucio y Mo tseu, subordina el individuo a la sociedad y presenta como fin de la moral la estabilidad. Sin embargo, considera que la etiqueta no obliga a un inferior con respecto a su superior si este último ha faltado a los ritos. Es preciso equidad de una y otra parte, y si el príncipe se excede en sus derechos, el ministro queda desligado de sus deberes.

Aunque no aporta reglas de conducta que puedan ser consideradas como incondicionalmente válidas, Mencio descubre, por lo menos, una noción nueva, la de los modos innatos del corazón:

«Suponed —dice— a unos hombres que ven de pronto a un niño que está a punto de caer a un pozo; todos sin excepción experimentan un sentimiento de ansiedad y de angustia.» Ninguna consideración interesada los mueve entonces a compasión. Este ejemplo prueba que quien no fuera accesible a la compasión, ni sensible a la vergüenza, ni capaz de modestia, ni susceptible de discernir el bien del mal, ése no sería hombre. Las grandes virtudes humanas encuentran en su comienzo *(tuan)* éstas cuatro virtudes innatas: la simpatía humana *(jen)* nace de la compasión; la equidad *(yi)* nace de la sensibilidad del corazón ante la vergüenza; el sentimiento ritual *(li)* tiene como origen la modestia, y el discernimiento entre el bien y el mal es el comienzo de la sabiduría *(tche)*. Todo hombre lleva en sí estos «cuatro comienzos» *(sseu tuan)*, de la misma forma que posee cuatro miembros. Si supiéramos tomar estas cuatro tendencias como principios de nuestro desarrollo, las cuatro virtudes que hacen del bruto un hombre estarían muy firmes en nosotros y el universo quedaría preservado del mal.

Pero en cada uno de nosotros hay dos partes: la una es propia del hombre y constituye lo que hay en él de más elevado *(ta t'i)*, la otra es la herencia común del hombre y del animal y constituye lo que de más pequeño hay en todo ser humano *(siao t'i)*. El *ta t'i* es el corazón, donde enraizan las cuatro vir-

tudes cardinales, es el espíritu pensante que descubre los principios de la razón *(li)* y de la equidad *(yi)*. El *siao t'i* es la facultad de oír, de ver, en una palabra, de experimentar sensaciones. Este contacto con las cosas distrae el espíritu, le tiende trampas y se corre el riesgo de que lo ahogue. Por eso los que se dejan dominar por el *siao t'i* caen en el mal. Si todos los hombres concedieran el mismo cuidado al desarrollo del *ta t'i*, se convertirían todos en *ta jen* (grandes hombres). Desgraciadamente, dan pruebas a este respecto de un celo desigual y ello explica las diferencias que se crean entre ellos.

El *ta t'i* es un don del Cielo y constituye, hablando con propiedad, la «naturaleza» *(sing)* del hombre. Así, «el que cultiva su espíritu con todo el celo posible conoce su naturaleza. Al conocer su naturaleza, conoce al Cielo. El medio de servir al Cielo es conservar sus facultades intelectuales y mantener sus dotes naturales».

Quien obra de acuerdo con el Cielo se une íntimamente con El. Pues, ¿qué es el Cielo, si no el Principio de la existencia y de la actividad universal? Gracias a El los hombres poseen la razón *(li)* y se ponen de acuerdo sobre las verdades esenciales. Pero es también el Bien supremo y es el *jen* que manifiesta su infinita bondad. Así, Mencio escribe:

> «Todas las cosas me son inherentes. La mayor felicidad posible es realizarse con toda sinceridad mediante el examen de sí mismo. Si alguien se esfuerza por amar al prójimo como a sí mismo, el bien perfecto que él busca no puede estar más cerca de él.»

Para alcanzar la unión con el Cielo y con el universo es preciso practicar el *jen*, llevarlo a su pleno desarrollo. Entendida en este sentido, la benevolencia *(jen)* se convierte en una virtud trascendente. Quien la conoce y la ejerce sin descanso adquiere una singular fuerza espiritual. La energía espiritual *(k'i)* alcanza en él un extraordinario grado de intensidad. Interrogado por uno de sus discípulos sobre este término *k'i*, Mencio reconoce que es difícil de definir: «Tal es el hálito *(k'i)*: grande en extremo, fuerte en extremo, nutrido por la rectitud y sustraido, gracias a este hecho, a todo lo que podría perjudicarle, invade todo el espacio entre el Cielo y la Tierra».

Ese «hálito de un poderío extremo» *(hao-jan tche k'i)*, según expresión de Mencio, es de naturaleza moral; vigoriza el *jen* y le comunica un calor cuyos beneficios experimentan todos los seres.

El «Gran Hombre» no excluye de su simpatía a nadie en el mundo, pero no por ello sigue a los discípulos de Mo Ti en

sus aberraciones. Hay un orden en el amor, que las «relaciones humanas» *(jen luen)* traducen en la sociedad. Estas relaciones no son una pura convención, el hombre las respeta *naturalmente* y las tendencias felices que él recibe del Cielo lo empujan a ello. Es contra natura consagrar a un desconocido el efecto que se debe a un amigo, «amar a los hijos de sus vecinos tanto como a los de su hermano». El amor sin discriminación que preconizan los meitistas es artificial, sólo puede estar basado sobre el interés y esto lo condena a los ojos del sabio. La sabiduría es desinteresada, mira con idénticos ojos el éxito y el fracaso, no pretende la utilidad ni el beneficio. Para amar al prójimo no con palabras, sino con actos, es preciso aprender primero a amar a los más cercanos y extender luego a los demás el trato que se da a los propios. Mencio dirige esta advertencia a todos los hombres, pero más especialmente a los príncipes, cuyo deber es conocer y satisfacer los deseos de sus súbditos.

Por encima de su propia perfección, el sabio considera a la sociedad, al Estado. Los problemas de gobierno dominan sobre todos los demás. La política es la más elevada de las ciencias, la más difícil de las artes, el más noble de todos los oficios. Es imposible tener éxito en ella sin esa larga formación del corazón y del espíritu que es herencia de los letrados. «Sólo el hombre grande puede enderezar lo que hay de malo en el corazón del príncipe... Si el príncipe es correcto, todos sus actos serán correctos y el Estado estará bien regulado.» No se gobierna contra el pueblo sin que ello atente al Cielo: «El Cielo no habla... Ve como el pueblo ve, oye como el pueblo oye».

Para no perder el mandato es preciso ser aprobado por el pueblo, modelando la conducta sobre la de los antiguos reyes. Pero, ¿acaso se puede insuflar vida a los principios establecidos por Yao y por Chuen sin consultar con los expertos? La sabiduría, mucho más que el nacimiento, designa a los hombres que deben ser escogidos por el príncipe.

Mencio se limita a sugerir esto, pero los teóricos del poder real lo dirán explícitamente bajo la dinastía de los Han. Mencio se distinguió más como astuto polemista que como pensador original. Sus ideas no tuvieron gran impacto mientras él vivió, pero ejercieron una decisiva influencia unos ciento cincuenta años después, cuando se constituyó la ortodoxia.

II. Siun Tseu

Siun tseu fue, con Mencio, el más ilustre representante de la escuela de los letrados *(ju kia)* al final de la época Tcheu. Siun K'uang (o Siun tseu, llamado a veces Siun king, Siun el ministro, en recuerdo de un título que recibió en la corte de Ts'i) vivió entre los años 293 y 238 a. d. C. Mencio se presentaba como legítimo heredero de la sabiduría confuciana. Siun tseu no le ahorró sus críticas. El no pretendía seducir, ni mucho menos conciliarse a aquellos cuyas tendencias no compartía. Pensador profundo y probo, no vacilaba en chocar contra sus contemporáneos por la franqueza y el vigor de sus puntos de vista.

Su vida es mal conocida. Según la biografía que le ha consagrado Sse-ma Ts'ien, nació en el estado de Tchao (al sur del Hopei y del Shansi actuales), y descendía de una gran familia emparentada con los señores de Tsin. A los cincuenta años se dirigió a Lin-tsö, capital del Ts'i, donde tantos grandes espíritus habían vivido antes que él. Después viajó, visitó en particular la corte de Ts'in (Shensi) y finalmente se estableció en Lan-ling (al sur de Shantung), donde el rey del poderoso estado de Tch'u le había dado una modesta función. Y en Lan-ling murió, tras haber consagrado sus últimos años a la enseñanza, y constituido una floreciente escuela que se ocupaba, sobre todo, de técnica ritual. La obra que lleva su nombre está dividida en treinta y dos secciones, cada una de las cuales desarrolla un tema especial; con excepción de las cinco últimas secciones y de algunas otras, el texto podría pertenecer al propio maestro.

Al revés que Mencio, que siempre encarnó para los chinos las tendencias idealistas de la escuela confuciana, Sien tseu era un espíritu positivo. Una afirmación como ésta: «Quien conoce su naturaleza conoce el Cielo» carecía de sentido a sus ojos. Reconocía que el Cielo y la Tierra eran el origen de toda la vida, pero el proceso creador le parecía inaprehensible en su fuente. ¿Para qué servía sondear lo incognoscible? ¿Para qué situar en el origen del movimiento astral a un Poder providencial que sea el principio del orden y el fundamento del Bien? «Sólo el sabio no pretende conocer el Cielo; él sabe que no hace nada útil al dedicarse a eso, y que servirá mejor a sus contemporáneos enseñándoles el valor de las riquezas y el arte de emplearlas provechosamente.»

El Cielo, la Tierra y el Hombre forman una trinidad, sí pero, en dicha trinidad, cada uno debe desempeñar su papel. Las estrellas operan su rotación, el sol y la luna brillan alternativamente, las cuatro estaciones se suceden, el *Yin* y el *Yang* efectúan la gran obra de la mutación, el viento y la lluvia se distribuyen ampliamente, en la creación cada cosa realiza en sí misma la armonía que necesita para vivir. Tal es la función que le corresponde al Cielo y a la Tierra. El hombre tiene su vocación propia, y para cumplirla sólo puede contar con su propia industria. Sólo colabora con la Naturaleza cuando asume él solo la responsabilidad de su destino. Si descuida, por pensar en el Cielo, lo único que puede realizar, se priva para siempre de comprender la naturaleza de las cosas.

Cuando escruta a su propia naturaleza, el sabio no halla en ella ningún germen de bondad. Según Mencio, el hombre es naturalmente bueno, pero se trata de una afirmación gratuita. En su estado bruto, la naturaleza humana está modelada con deseos insatisfechos, es interesada, se ve impulsada a la envidia y al odio. La experiencia prueba, sin embargo, que el hombre es la más noble de todas las criaturas. ¿Cómo podría adquirir esa superioridad sobre los animales, ese dominio sobre las cosas si no aportara al nacer cierta disposición al bien?

Siun tseu atribuye la primacía del hombre al uso que éste hace de sus facultades cognoscitivas *(tche)*. La naturaleza humana está agitada por diversas emociones, pero el hombre las gobierna mediante el espíritu. Su pensamiento elige entre el amor y el odio, entre la alegría y la cólera, y él conforma su conducta a las decisiones que sus pensamientos (*lü*) le llevan a adoptar. Capaz de tomar una resolución, también lo es de mantenerse en ella y de afirmarse en el bien. Aunque sigue siendo preciso que se ejercite en el discernimiento mediante el estudio y que fortifique su voluntad con la práctica de la virtud. Un ser humano cualquiera puede convertirse en un hombre completo aprendiendo a deliberar antes de obrar, y no sólo limitándose a confiar en sus disposiciones naturales.

El optimismo de Mencio está, pues, mal fundado: «La naturaleza del hombre es mala, y la bondad es en él artificial.» Lo artificial (*wei*) se opone aquí a lo natural; designa la aportación del hombre a la Naturaleza, pues la misión del sabio incluye disciplinarla y embellecerla. Lejos de dar un juicio pesimista sobre el hombre, Siun tseu pretende hacerle justicia al convertirlo en el instrumento de su grandeza, en el autor de la civilización.

El hombre —dice— no es el único que posee el conocimiento; los animales lo poseen también, pero en mucho menor gra-

do; no son capaces de formar conceptos, de organizar experimentos, de establecer demostraciones. La Razón es, para Siun tseu, lo propio del hombre; sólo ella le permite dominar su instinto, oponer a los reflejos innatos hábitos adquiridos, y oponer a cualquier automatismo un esfuerzo hacia el bienestar. Pero la vida de sociedad es necesaria para el progreso. Las energías individuales puestas en común permiten que cada uno se beneficie de la actividad de todos, y otorga su plena eficacia a esta actividad. Los hombres comprenden la necesidad de unirse y logran darse una organización social; eso es lo que los distingue de los animales:

> «La fuerza del hombre no es igual a la del búfalo, su carrera no es tan rápida como la de un caballo. Sin embargo, búfalos y caballos están a su servicio. ¿Por qué? En mi opinión, porque los hombres son capaces de formar una sociedad, mientras que los otros seres son incapaces de ello.»

Se podría, desde luego, contestarle al maestro Siun que algunos animales —y los insectos en particular— trabajan en grupo y se reparten las tareas con una admirable disciplina. Pero las sociedades de insectos se encuentran fijadas en una rutina, mientras que las sociedades humanas progresan. En efecto, una sociedad perfecta debe de responder a dos exigencias: subordinarse al individuo y permitir que éste ponga en juego su iniciativa. Ambas exigencias son contradictorias, y sólo el hombre puede reconciliarlas. Siun tseu lo siente, y lo dice implícitamente. En efecto, insiste sobre la separación que la razón humana efectúa entre las emociones y entre los actos.

> «¿Por qué son capaces los hombres de formar una sociedad? Porque saben efectuar repartos *(fen)*. Pero, ¿cómo pueden hacerse estos repartos? Gracias a la Equidad *(yi)*. Cuando la Equidad preside los repartos, hay acuerdo perfecto. Del perfecto acuerdo procede la unidad, y de la unidad, la abundancia de fuerza. Esta abundancia de fuerza da el poder, y éste permite a los hombres dominar todas las cosas.»

Así, la condición de toda vida social es el reparto de las atribuciones (*fen*), es decir, de los rangos y de los empleos, de los bienes y de las dignidades. Este reparto de las funciones y de los recursos presenta un doble interés: contribuye al desarrollo de las personalidades, al obligar a los hombres a mantener la dignidad de su cargo, y aporta un freno a los apetitos al especificar los deseos. Resulta entonces posible sacar partido de los recursos y evitar que se agoten. Aquí intervienen

los ritos (*li*), que disciplinan las emociones, imponen orden en las intenciones y rigen las conductas. Entrenado, mediante las observancias rituales, tanto para la sangre fría como para el respeto al prójimo, el hombre verá cómo se desarrolla en él la equidad, virtud esencial para el completo desarrollo de una civilización superior. «¿Cuál es el origen de los ritos?», pregunta Siun tseu. En seguida da la siguiente respuesta a dicha pregunta:

> «El hombre ha nacido con deseos. Cuando esos deseos no están satisfechos, no puede dejar de intentar saciarlos. Cuando no existe ninguna medida ni ningún límite en esta búsqueda, sólo puede resultar de ella la discordia. Cuando hay discordia, hay desorden. Cuando hay desorden, todo camina hacia la destrucción. Los reyes de los primeros tiempos odiaban este desorden, y por eso instituyeron los Ritos y las Reglas de la Equidad.»

El obrar bien crea el bienestar. Y un buen orden permite que los hombres se sirvan de las cosas y que gobiernen las Diez mil cosas. Pero el objeto de la sociedad es, ante todo, permitir la constitución de una actividad propiamente moral. Los soberanos de la Edad de oro lo entendieron así, y gobernaron a su imperio con los ritos y no con las leyes. La libertad es el resorte de la vida moral. Un buen soberano debe de obtener el asentimiento del pueblo a las medidas que decreta. Los santos que definieron los ritos tenían un conocimiento intuitivo y perfecto del corazón humano. Las reglas titulares no son, pues, exteriores a la humanidad. Tienen una fuerza imperativa, pero no atentan contra la persona humana. Al contrario, la educan y, por último, se ganan su adhesión. Pese a su carácter objetivo, las reglas rituales apelan al sentido artístico y contribuyen a embellecer la existencia.

Al contrario que Mo Ti, Siun tseu atribuye a las ceremonias y a las artes un papel en el afinamiento de la moralidad social. Las emociones *(ts'ing)* constituyen a sus ojos una reserva de energía que es preciso conservar y utilizar. Hacen nacer deseos que sería imprudente dejar insatisfechos. La reglamentación de los ritos fúnebres, la de los grandes sacrificios ofrecidos a los antepasados responde a esta necesidad. Siun tseu sabe perfectamente que muchos hombres le atribuyen al ceremonial una fuerza sobrenatural. No comparte esta creencia, pero considera que es posible transponerla a lo imaginario y dar así un alimento poético a las potencias afectivas. ¿No es legítimo, por otra parte, servir a los que nos son queridos, tanto en la muerte como en la vida? Tratarlos como vivos, aun sabiendo que ya no lo están, significa calmar con una ilusión

voluntaria la dolorosa espera del corazón. No se ahogan los sentimientos, sino que se les atempera con un alimento apropiado.

Si el sufrimiento es inevitable, la alegría es —entre todos los sentimientos humanos— el más necesario para la vida. Es natural el regocijo, a condición de que se tenga con medida. Las fiestas vuelven juicioso al apetito de alegría, desde el momento en que revisten un carácter ritual. La música y la danza mantienen el buen entendimiento, a condición de que no sean disolutas. Fiel a la tradición confuciana, Siun tseu considera que la música es creadora de armonía, pero conoce también su poder:

> «Los hombres no podrían privarse de la alegría. La alegría adquiere necesariamente forma. Si esta forma no está de acuerdo con el recto principio, es inevitable que haya desorden. Los reyes de antaño sentían aversión por este desorden, y por ello establecieron la música de las Odas *Song* y *Ya* [las tres últimas partes del *Libro de las Odas*] con el fin de regularlo.»

Así, los antiguos reyes no gobernaban solamente mediante los ritos, sino que apelaban también a la música. Según el *Yo-ki* (un memorial sobre la música que fue escrito sin duda por discípulos de Siun tseu al comienzo de la dinastía de los Han), el papel de los ritos era diferenciar a los individuos, y el de la música, unirlos. El buen orden de una sociedad exige el mantenimiento de una jerarquía. Pero hay que conseguir que los unos acepten su subordinación a los otros. Los ritos contribuyen a ello, pero son muy exigentes. La música tiene el efecto de atemperar la severidad de la etiqueta con la dulzura y la amenidad de las costumbres. La deferencia no existe sin la concordia, y no podría establecerse una civilización superior sin una previa unión de los corazones. Por eso «los antiguos reyes, al regular los ritos y la música, no se proponían dar satisfacción a la boca, al estómago, a los ojos y los oídos, sino enseñar al pueblo a moderar sus sentimientos de amor y de odio, y a entrar en el camino de la virtud».

El esfuerzo de perfeccionamiento colectivo que un buen soberano ha de obtener de sus súbditos no interesa solamente al corazón, sino también al espíritu. Para conducirse bien hay que conocer las cosas, no es posible ninguna cooperación entre gentes que no se entienden sobre el sentido de las palabras. Las denominaciones son puramente convencionales, pero, una vez establecidas, se convierten en consuetudinarias, y desde entonces son apropiadas a las realidades que designan. Entendido así, el lenguaje es un simbolismo cuya eficacia iguala a la de los ritos. Para Confucio, las denominaciones (*ming*) tenían por

objeto regular las conductas: un padre se comporta como padre cuando sabe lo que la palabra «padre» quiere decir. Para Siun tseu, la nomenclatura interesa también al arte de razonar: permite clasificar las cosas según su grado de generalidad, distinguir a los objetos parecidos de los que son específicamente diferentes, en una palabra, defender al espíritu contra la confusión. Rectificar las denominaciones es, por lo tanto, una función real. Los antiguos reyes habían comprendido perfectamente que una distribución comúnmente respetada de los diferentes nombres para los diferentes seres impediría todo error en la práctica social, es decir, toda discusión. «Si llega a aparecer un verdadero rey, éste conservará las denominaciones antiguas y establecerá las nuevas», si es necesario. Hay demasiadas gentes que vuelven sobre los significados atribuidos a las palabras por la costumbre y que fabrican términos extraños con el único fin de sembrar confusión en los espíritus. Esas gentes son factores de desorden y usurpan los derechos de los gobernantes. Sólo la perfección moral conduce al verdadero conocimiento. De forma que es preciso respetar las nomenclaturas tradicionales. Igual que los ritos, han sido establecidas por los santos, y sólo los sabios tienen poder para completarlas. El lenguaje bien usado proporciona calma al espíritu, y lo abre enteramente a la Razón (*Li*).

Para obtener una representación correcta de las realidades es preciso guiarse por la razón. Esta facultad suprema permite apreciar con exactitud el valor relativo de los seres y de las cosas, distinguir el bien del mal, lo verdadero de lo falso, y pronunciar juicios que se refieren a la totalidad del objeto. Quien quiere tomarla como árbitro y darle toda la autoridad sobre su vida debe, ante todo, vaciar su corazón de cualquier emoción sectaria: «¿Cómo se conoce el principio? — Por el corazón. — ¿Cómo conoce el corazón? — El corazón debe de mantenerse vacío, unificado, quieto.»

El «vacío del corazón» no es el éxtasis, sino un estado de imparcialidad y de serenidad perfectas. Cuando nada agita el estanque, uno puede contemplarse en el agua: «La superficie, clara y brillante, hace aparecer hasta la menor pestaña». El Principio (*Tao*) no es un absoluto místico, es el fiel de la balanza al que la sabiduría confuciana sitúa en el centro del universo. *Li* (la Razón) evoca la idea de una administración equitativa de las cosas y de los seres, la de un trabajo finalizado con éxito gracias a un esfuerzo sucesivo de análisis y de síntesis. Esto no se produce sin un entrenamiento en la concentración, que «desobstruye» el espíritu. Las pasiones parciales «cierran la puerta al Juez Supremo, *Ta Li*», a la Razón que es

la única que permite al hombre conocer el mundo y administrarlo. Aquel a quien la razón dirige está unido al Principio Ha entrado en la «Gran Claridad pura»:

> «De las Diez mil cosas, no existe ninguna cuya forma no se le aparezca, no existe ninguna cuyo rango no pueda estimar cuando discurre sobre él. Sentado en su casa, su mirada se extiende hasta los Cuatro Mares, y mientras que él permanece en el presente puede reflexionar sobre el lejano pasado. Penetra en las Diez mil cosas y conoce su esencia, examina el orden y el desorden y comprende su principio. Dibuja la trama y la cadena del universo y distribuye sus funciones a todos los seres y a todas las cosas.»

Siun tseu tuvo considerable influencia sobre su época. Comprendía la necesidad de realizar una amplia unidad política y social, pero quería basarla sobre la sabiduría. En un mundo en donde la voluntad de poder acabará dominando, la civilización y la razón se encontrarían en peligro. La práctica del *li-yi* (sentido ritual-equidad) es la única que permite al príncipe asegurar el reinado de la Verdad y del Bien.

III. El Tchong-Yong y el Ta Hiue

Junto con el *Mong-tseu* y el *Siun-tseu,* dos breves tratados contribuyen a la gloria de la escuela de los letrados: el *Tchong-yong (El Invariable Medio)* y el *Ta Hiue (el Gran Estudio)*. Ambos fueron incorporados al *Libro de los ritos* (*Li Ki*) y reagrupados posteriormente bajo los Song (960-1279), con el *Luen-yu* y el *Mong-tseu,* en la obra más venerable para los neoconfucianos: los *Cuatro Libros* (*Sseu Chu*). La tradición atribuye el *Tchong-yong* a Tseu-sseu, el nieto de Confucio, pero la crítica moderna propone una fecha más reciente, por lo menos para una parte importante de la obra. Como su título indica, este breve tratado pone en evidencia ese «medio» (*tchong*) entre el exceso y el defecto que constituye la más elevada virtud. La Vía por excelencia, el *Tao,* pasa entre los dos extremos y los reconcilia. Seguir la Vía es observar la ley natural, la que el Cielo ha inscrito en el corazón del hombre. El santo la sigue sin esfuerzo, pero el sabio, para evitar infringirla, aunque no sea más que un instante, debe de dar pruebas de una extremada atención y tener en cuenta los menores indicios. El sabio sujeta las riendas de sus pasiones y las controla. Cuando la satisfacción equilibra a la cólera, el dolor a la alegría, la armonía (*ho*)

se establece en él y sus potencias afectivas pueden por fin ejercerse sin trabas.

Para realizarse así en la «sinceridad» perfecta (*tch'eng*) debe cultivarse pacientemente y renovarse sin cesar, sin perder de vista que el progreso ajeno, el bienestar social y la paz universal dependen, en definitiva, de su propia perfección:

> «Sólo el que llega a la perfecta sinceridad puede desarrollar su naturaleza hasta el límite. Al haber desarrollado su naturaleza hasta el límite, llega a ser capaz de desarrollar hasta el límite la naturaleza de los otros hombres. Al haber desarrollado hasta el límite la naturaleza de los otros hombres, puede desarrollar hasta el límite la de las cosas. Habiendo llevado a su pleno desarrollo la naturaleza de las cosas, él puede acudir en ayuda de la actividad transformadora y nutricia del Cielo y de la Tierra. Habiendo acudido en ayuda de la actividad transformadora y nutricia del Cielo y de la Tierra, puede formar con el Cielo y la Tierra una trinidad.»

La irradiación de la santidad y la extensión de su poder a la totalidad del universo constituyen el fondo de la tradición confuciana. El *Ta Hiue* recoge este tema y lo desarrolla de forma lógica y sistemática. Atribuido, sin mucho fundamento, por otra parte, ya sea a Tseng tseu, el más célebre discípulo de Confucio, ya a Tseu-sseu, el *Ta Hiue* fue utilizado por los neoconfucianos como un manual para el estudio del *Tao*. El texto enumera ante todo los objetivos que debe de proponerse el sabio, y después los medios de que dispone para este fin.

Los objetivos, en número de tres, han sido comparados posteriormente —por los neoconfucianos— con «cuerdas», tomando la palabra «cuerda» (*kang*) en una acepción normativa (cordel, regla de conducta): «La enseñanza del *Gran Estudio* consiste en hacer resplandecer en sí mismo la deslumbrante virtud (*ming tö*), en amar y renovar a los demás hombres, en fijarse como término la más elevada perfección». Para alcanzar estos tres objetivos, los antiguos príncipes pusieron en práctica ocho medios, que los neoconfucianos consideran como ocho «redes» (*t'iao*) salidas de las tres cuerdas maestras. He aquí cuáles son esas ocho redes, presentadas en orden lógico: escrutar la naturaleza de las cosas (*ko wu*), ampliar sus conocimientos (*tche tche*), establecer su pensamiento sobre la sinceridad (*tch'eng yi*), rectificar su espíritu (*tcheng sin*), cultivarse a sí mismo (*sieu chen*), poner en orden su familia (*ts'i kia*), gobernar el Estado (*tche Kuo*), establecer la paz en el imperio (*p'ing T'ien-hia*).

La exposición de los tres objetivos y de los ocho medios constituye la parte antigua del *Ta Hiue*. Un comentario de

Tseng tseu, revisado por Tchu Hi, forma la segunda parte del texto. La lección que nos aporta es tardía, y pertenece más al movimiento neoconfuciano que al confucianismo antiguo. Hela aquí, resumida a grandes rasgos. Los ocho pasos enumerados anteriormente marcan las etapas sucesivas de un largo avance hacia la sabiduría. También uno de ellos, el quinto, basta para resumirlos todos: «cultivarse a sí mismo». Renovarse sin cesar es llevar el espíritu y el corazón a su último desarrollo y, mediante él, regular la familia, el Estado, el mundo... Aquél que se ha fijado así en el bien más alto manifiesta con esplendor los dones luminosos que ha recibido del Cielo. Las «ocho redes» y las «tres cuerdas» se reducen, pues, a la unidad de un precepto supremo: «hacer brillar en sí mismo la resplandeciente virtud».

Para completar los datos sobre la actividad de la escuela que se constituyó en torno a la tumba de Confucio y que creció a su sombra hay que recordar la redacción del *Luen-yu.* Habría que indicar también la contribución que parece haber aportado el *ju kia* a las interpretaciones cosmológicas, metafísicas y éticas del *Yi-king.*

Con excepción de Mencio y de Siun tseu, los *ju* (letrados) prosiguieron su enseñanza sin gran brillo, más atentos a transmitir que a inventar. Sin embargo, con sus pacientes trabajos, prepararon los rebrotes del confucianismo bajo los Han y su triunfo sobre el budismo en la época de los Song.

4. Hacia un orden nuevo

I. El Estado y el Gobierno mediante la Ley

Los sabios condenaban la tiranía. Estaban convencidos de que ningún déspota podría asegurar una paz duradera en el imperio. Al final de los tiempos antiguos, los acontecimientos les daban la razón. Los jefes de los grandes principados no buscaban el equilibrio, sino el poder, usurpaban el título real y se disputaban el territorio. La virtud carecía de atractivo a sus ojos y ninguna preocupación moral lograba detenerlos cuando estaba en juego su éxito. Las antiguas jerarquías les parecían caducas. Avidos de beneficios materiales y preocupados de que se les sirviera con eficacia, favorecían la constitución de las fortunas comerciales y veían sin disgusto cómo se empobrecían las casas nobles. En sus cortes, los altos cargos administrativos dejaron de ser un privilegio de nacimiento. Pasaban a especialistas escogidos por el príncipe y a quienes éste podía revo-

car. La autoridad del jefe salía ganando con ello. Sin embargo, en las clases que habían ascendido recientemente soplaba un espíritu competitivo que sembraba la división. Entre los nuevos ricos, empresarios enriquecidos y funcionarios intrigantes, no gozaban de ningún prestigio las nociones basadas sobre el valor imperativo de la etiqueta. Las relaciones sociales, basadas antaño sobre el respeto, lo estuvieron muy pronto sobre la fuerza. Se vio cómo las clientelas se enfrentaban y cómo se agravaban los conflictos entre clanes y grupos. Los que hacían profesión de sabiduría no encontraban otro remedio para estos males que el recurso a las disciplinas rituales. Pero predicaban contra la evidencia.

A través del desorden se iba elaborando un orden nuevo. La unidad que era preciso crear no podía hacerse sin convulsiones. El pueblo no sufría menos, y para poner fin a sus miserias los letrados que aconsejaban a los príncipes rivalizaban en celo e ingeniosidad. Se multiplicaban las sectas y todas ellas presentaban sus recetas como una panacea. El número de los letrados había aumentado enormemente, por otra parte. Había entre ellos muchos mediocres, que vivían como parásitos y sólo pensaban en halagar a los grandes. Otros creían con toda sinceridad que la virtud real era la única capaz de realizar la unidad. Una frase del *Tchuang-tseu* podría utilizarse para definir su ideal: «Santidad en el interior, realeza en el exterior».

En esta época desgarrada, algunos espíritus tenían una concepción muy distinta del jefe. Según ellos, un gobierno fuerte era lo único que podía mantener la estabilidad, y el rendimiento era la piedra de toque. Los historiadores de los Han agruparon a estos escritores bajo la rúbrica «escuela de las leyes» (*Fa kia*).

Los «legistas» no eran hombres cuyo oficio fuera conocer las leyes, sino teóricos del poder. Al contrario que los confucianos y los meitistas, su preocupación no era el pueblo, sino el príncipe, que tiene en sus manos el destino del Estado. Es difícil remontarse a los orígenes de su escuela. Eran, sobre todo, muy numerosos en el siglo IV a. d. C., en el reino de Ts'i y en los tres reinos nacidos del desmembramiento del Tsin (Han, Wei y Tchao). Huan de Ts'i (685-643 a. d. C.) había sido el primero de los hegemónidas y Wen de Tsin (635-628 a. d. C.) el segundo. El pasado de estos Estados los predisponía, sin duda, a acoger ideas innovadoras. Quizá los debates de la puerta Tsi permitieron que estas ideas adquirieran un aspecto teórico. Pero se habían formado en contacto con las realidades económicas y sociales.

Los legistas tomaban como patrón a Kuan Tchong, que, en el reinado del hegemónida Huan había conseguido que el ducado de su amo se convirtiese en un Estado rico y poderoso. La obra que lleva su nombre nos lo muestra muy atento a cuestiones agrícolas y mineras, monetarias y fiscales. Muy versado también en asuntos militares, consideraba que el deber del príncipe no consistía solamente en enriquecer al pueblo, sino también en fortalecer el ejército. En su forma actual, el *Kuan-tseu* es una falsificación, compilada en época tardía. Kuan Tchong sirvió sobre todo para prestarle su nombre, pero la obra que se pretende suya tiene el interés de informar al lector sobre los puntos de vista de la escuela al final de la época antigua.

Preocupados sobre todo por la eficacia política, los legistas basaban la estabilidad social sobre la fuerza imperativa de la Ley. Sus tendencias eran muy diferentes: algunos tenían simpatías por los taoístas, otros por los confucianos o por los meitistas. Pese a sus divergencias, la analogía de sus puntos de vista sobre la práctica gubernamental los reunía en un mismo esfuerzo para aislar y precisar la noción de autoridad. Las dificultades económicas continuaban creciendo, soplaba el viento de la emancipación. La desunión debilitaba en el interior a un poder al que la amenaza exterior obligaba a mantenerse en las fronteras, y también los espíritus positivos percibían la necesidad del absolutismo. Los legistas eran administradores que se enfrentaban todos los días con los hechos, miembros de las familias reinantes que conocían por propia experiencia las penosas exigencias del poder. Dejaban a los puristas el deseo de brillar, a los demagogos la ambición de engañar a los ingenuos, a los ideólogos la satisfacción de hacer un buen papel al menor costo posible. Su tarea era obtener un rendimiento eficaz de la administración (*kong-yong*). Todos los medios les parecían buenos para este fin, incluso los más duros, exceptuando la arbitrariedad.

El príncipe debía, según ellos, detentar todos los poderes, aunque sin creerse autorizado a ejercerlos a su placer. Un gobierno que no conoce la equidad ni la imparcialidad siembra la incertidumbre entre los funcionarios. Siempre es posible un error de juicio, de forma que la única garantía contra la incoherencia y el mal empleo de la autoridad reside en la Ley.

En ciertos Estados se habían promulgado leyes penales desde finales del siglo VI a. d. C. Habían sido grabadas sobre trípodes para que nadie pudiera ignorarlas. Los sabios protestaron contra esta medida en nombre de la tradición: «Cuando el pueblo sabe que hay castigos previstos por la ley no experimenta un respetuoso temor hacia sus gobernantes.» Decretar

leyes penales significa reconocer implícitamente que la virtud del príncipe no es suficiente para convertir a los corazones. Y, por añadidura, las gentes se apegan a la letra y buscan los medios de burlarla cuando su corazón no ha sido ganado.

Los Hia, los Chang y los Tcheu habían promulgado, sin embargo, leyes penales en épocas de disturbios. Ninguna regla es absoluta; los legistas convenían en ello y no erigían sus métodos en principios inmutables. Las sociedades evolucionan y los príncipes deben cambiar al mismo ritmo que las condiciones de vida. Los antiguos reyes no instituían castigos para aplicarlos, su finalidad era mantener el respeto del pueblo. Cuando surgía una diferencia, los jefes feudales se encargaban de resolverla ellos mismos; pretendían, sobre todo, reconciliar a los querellantes, y confirmaban así su prestigio. Pero los tiempos cambiaban, el papel de los funcionarios iba creciendo en la administración de los Estados, y su intervención hacía que la falta fuera manifiesta e inevitable el castigo.

Cuando se había decretado una ley, debía de ser transcrita y exhibida en las oficinas administrativas. En el vocabulario de los legistas se oponían dos términos: *fa,* la Ley, que debía ser hecha pública, y *chu,* el método, que debía de permanecer secreto. En el siglo IV a. d. C. se habían constituido tres grupos en el ambiente de los legistas. El primero, que tenía como jefe a Chen Tao, insistía sobre la autoridad (*che*) ligada a la función. Chen Pu-hai, que fue ministro del reino de Han en el 351 a. d. C., insistía sobre la importancia de los métodos o de las recetas, y Chang Yang (Kong-suen Yang), célebre ministro del reino Ts'in, preconizaba la ley.

El último capítulo del *Tchuang-tseu* cita a Chen Tao entre los taoístas de buena voluntad, que tuvieron cierto conocimiento del *Tao,* aunque sin haber llegado a su esencia: «Rechazaba el conocimiento, se desinteresaba de su propia persona, se entregaba a lo inevitable y acogía todas las cosas con indiferencia... Dejaba a un lado las distinciones entre el bien y el mal, lo verdadero y lo falso (*che fei*) y solamente tenía gran cuidado de evitar problemas». Quizá lo que incitó a Chen Tao a ligarse a tesis autoritarias fue esta indiferencia ante la moral, el desprecio del saber y la falta de preferencias. Si nada tiene un valor absoluto, el único modo de asegurar el orden en la imparcialidad es el establecimiento de normas objetivas y convencionales.

Chen Tao hacía observar que la influencia no se adquiere mediante el talento o la virtud, sino gracias a la autoridad que un hombre debe a su condición. Kie, el último rey de los Hia, era un criminal, y sin embargo detentaba el poder de arrojar

al imperio en el desorden. Yao, que reunía en sí todas las virtudes, no fue oído cuando sólo era un simple ciudadano. Cuando fue llamado a «sentarse con la cara hacia el Sur y a reinar en el imperio, sus órdenes fueron ejecutadas y sus prohibiciones tuvieron fuerza. Ahí se ve cómo el talento y la sabiduría no bastan para someter a las masas, mientras que la autoridad *(che)* ligada al rango *(wei)* basta para imponer la obediencia a los sabios.»

Según Chen Pu-hai (muerto en el 337 a. d. C.), la eficacia del gobierno depende de los «métodos» que el príncipe pone en práctica para imponer su autoridad. Gobernar es un arte cuyo secreto posee el jefe. Por ejemplo, el soberano debe equilibrar las funciones con las responsabilidades y conservar poder de vida y muerte sobre sus súbditos.

Chang Yang descendía de la casa real de Wei, y las reformas que realizó en Ts'in habían dejado un excelente recuerdo. También su escuela agrupó bajo su nombre diversos escritos que le pertenecían por su espíritu. El texto actual del *Chang-tseu* es una compilación de época tardía, la obra que toma prestado el nombre de Chen Tao, el *Chen-tseu* es una falsificación, y la obra de Chen Pu-hai se ha perdido. Para el estudio del *Fa kia,* la mejor fuente es el *Han Fei-tseu.* También esta obra se debe, en gran parte, no al propio Han Fei, sino a sus discípulos. El *Tchuang-tseu,* el *Mo-tseu* y la mayoría de las obras que constituyen el legado filosófico de China exigen, por otra parte, la misma comprobación.

a) Maestro Fei de Han.

Han Fei tseu pertenecía a la familia real de Han. Fue, según dicen, discípulo de Siun tseu y también estuvo en la escuela de los taoístas. Enviado por su rey a la corte de Ts'in en calidad de embajador, chocó con los celos de Li Sseu, el todopoderoso ministro de dicho reino. Calumniado por este último ante el futuro Primer Embajador, fue encarcelado y se suicidó (hacia el 223 a. d. C.). Según Sse-ma Ts'ien, le reprochaba al rey de su Estado natal la ineficacia de su gobierno y le dirigió diversos memoriales para incitarlo a reformarse. Reconocía la justeza de las recomendaciones hechas por Chen Tao, pero concedía tanta importancia a los métodos *(chu)* y a las leyes *(fa)* como a la autoridad *(che)* atribuida a la función. Por último, quería que se mantuviera el respeto del pueblo mediante la aplicación de las sanciones penales.

«La autoridad *(che)* es el medio de obtener la supremacía sobre las masas. Un jefe ilustre sigue el ejemplo del Cielo para asegurar la ejecución de sus reglamentos, y emplea a los hombres de la misma manera que lo haría un espíritu. Al ser como el Cielo, no incurre en el error, y al comportarse como un espíritu, evita las dificultades. La autoridad que detenta garantiza la obediencia a sus severas instrucciones, y así no hay resistencia que pueda detenerlo.»

Una vez que se han reunido estas condiciones y se han tomado esas precauciones, «sus leyes pueden ser puestas en vigor armónicamente». Imitar al Cielo es aplicar la Ley con toda imparcialidad; emplear a los hombres a la manera de un espíritu es poner en práctica los «métodos» que son el secreto de la autoridad, e inspirar por este medio un respetuoso terror.

Las leyes no soportan impugnaciones ni excepciones, aseguran el curso regular de los asuntos y defienden al pueblo contra la arbitrariedad de los funcionarios. Cuando los administradores se regulan sobre las leyes para mantener el orden, sus juicios están necesariamente ajustados a la equidad; si se permitiesen hacer prevalecer sus propios intereses, ¿acaso no podrían sus administrados comprobar ese hecho? Por ello, las leyes desempeñan en el gobierno de un Estado el papel de la regla, de la escuadra y del compás en la ejecución de un trabajo. Nadie está a salvo de una torpeza, y los que se fían sólo de sus capacidades pecan por presunción.

Una vez consignadas en los registros, expuestas en los locales administrativos y promulgadas ante el pueblo, las leyes se imponen a todos, incluso al príncipe. Es cierto que el soberano es la fuente de la ley. Pero, ¿acaso puede él, sin comprometer el ejercicio de su autoridad, romper sin una razón muy seria las órdenes que ha dado? El poder templa al poder. Al rey le corresponde hacer las leyes, pero a los ministros incumbe el deber de promulgarlas y de velar por su aplicación. En sus relaciones con sus ministros el príncipe debe de hacer uso de las «recetas» *(chu)*, que son lo propio de la soberanía. Entre estas recetas, la más operante es la que consiste en calificar a los objetos (*che*, realidades) designándolos correctamente. Han Fei tseu, y con él los legistas, están aquí plenamente de acuerdo con Siun tseu, con la reserva de que ellos no creen ya en la eficacia de los ritos, sino en el imperio apremiante de las leyes. Según el *Kuan-tseu:*

«Cuando las denominaciones están rectificadas y las leyes establecidas, el sabio está libre de preocupaciones... Cuando hay conformidad entre las denominaciones y las realidades *(che)*, reina el orden. Cuando no hay conformidad de éstas con aquéllas, se instaura el desorden.»

Junto con el poder de promulgar la ley, el príncipe detenta también el de fijar las denominaciones, que, en sus manos, adquieren una fuerza coercitiva. Cuando se ha pronunciado sobre el sentido y el valor de un nombre *(ming)*, los ministros no pueden ya ignorar el «rendimiento» que el príncipe exige de los títulos y de las capacidades. La búsqueda de la productividad ocupa al jefe, y es deber de los súbditos corresponder a esa espera. También cada uno debe de medir con circunspección sus pretensiones y sus talentos. Quien solicita un cargo vanagloriándose de sus aptitudes es castigado si desempeña mal sus funciones; así resulta fallida la astucia de los intrigantes. Quien realiza grandes cosas tras haber emitido pretensiones modestas merece también padecer castigo. Si tanto el uno como el otro son declarados culpables, es porque han calificado mal a sus obras: los términos de sus pretensiones no se correspondían con sus aptitudes. Un jefe no puede ocuparse de minucias, pesa las palabras y distribuye los empleos en consecuencia. Cuando hay un error de apreciación, la culpa es de quien no ha sabido encontrar la expresión correcta. El príncipe mantiene las denominaciones bajo su control y regula todas las cosas por intermedio de ellas. Las distinciones establecidas por la vía de la autoridad no sufren discusión, de forma que el orden se mantiene en la uniformidad.

Al mismo tiempo, se denuncia a las doctrinas que contradicen las apreciaciones del poder. En un Estado regido por las denominaciones y las leyes ni siquiera se recurre a los libros. «Ya no es necesario acudir a los dichos de los antiguos reyes, los funcionarios hacen el oficio de maestros.» Como se verá más adelante, Li Sseu se remite a los mismos principios cuando le aconseja al Primer Emperador que queme los libros de la sabiduría. He aquí lo que escribió:

> «En sus conversaciones, los letrados hablan de la antigüedad a fin de desacreditar el tiempo presente; adornan la mentira e introducen la confusión en lo que es real... Ahora que el Soberano Emperador ha distinguido lo blanco de lo negro y ha impuesto la unidad, ellos ponen en lugar destacado sus estudios privados y mantienen conciliábulos. Al estar así las cosas, si no nos oponemos a la situación, la posición del soberano disminuirá arriba, mientras que las asociaciones, abajo, se fortalecerán.»

La tiranía provoca la renuncia del espíritu. Chen Tao rechazaba el saber y algunos taoístas presentaban el *Tao-tö* (la Eficacia suprema) como fundamento de las realidades y de los nombres *(hing ming)*, para el reparto de cargos, para la distribución de las aprobaciones y desaprobaciones, para la distinción

del bien y del mal *(che fei)*, para la apreciación de las recompensas y de los castigos. Para que la administración sea eficaz no basta con poner de acuerdo a las realidades con los nombres. El orden establecido sólo se mantendrá si el soberano se ajusta a la naturaleza de los seres, haciendo intervenir en la práctica gubernamental las recompensas y los castigos:

> «Para guiar y gobernar a sus ministros, un jefe ilustre dispone de dos empuñaduras. Esas dos empuñaduras son los castigos *(hing)* y la beneficencia *(tö)*. ¿Qué hay que entender por castigo y beneficencia? Castigo significa aplicar la péna capital, y beneficencia, conceder una recompensa. Entonces los súbditos se contendrán por temor a los castigos y los atraerá el beneficio de las recompensas. Por eso el jefe, cuando utiliza los castigos y las recompensas, mantiene a la muchedumbre de sus súbditos en el temor de su majestad y los gana con su poder benéfico.»

El sistema de los castigos y de las recompensas contribuye a reforzar la autoridad del jefe. El corazón humano está naturalmente ligado a los bienes y le molestan los males. Si juega con estas dos pasiones, el jefe garantiza su poder.

Los confucianos apelan a la virtud para gobernar al pueblo; pero se equivocan. En el corazón del hombre mora el egoísmo, y el único móvil de los actos humanos es el interés. ¿Quizá las costumbres de los antiguos eran más suaves y más espontánea su generosidad? Pero disponían de todo con abundancia y no tenían gran mérito al distribuir aquello que tenían con profusión. Los soberanos de antaño se obligaban a trabajar duramente para dar ejemplo, no sacaban grandes ventajas de su penosa tarea. Cuando abdicaban el poder, no sacrificaban gran cosa a los intereses del pueblo. En las épocas en que los géneros son escasos, las gentes les ponen un alto precio y se los disputan con aspereza. Si el jefe de una subprefectura muere hoy —hace observar Han Fei tseu—, sus hijos y sus nietos conservarán un tren de vida elevado durante varias generaciones. Por eso las gentes hacen tanto caso de las funciones públicas. La diferencia entre el ayer y el hoy no puede apreciarse en términos de cualidad, sino de cantidad. Hacer intervenir a la moral cuando lo único que está en causa es la economía significa cometer un grave error. Las circunstancias cambian, pero la naturaleza es constante. Para obtener de los hombres todo lo que éstos pueden dar es preciso remover los ocultos resortes del corazón y dejar actuar a los intereses.

En el plano económico, la libre competencia es preferible al dirigismo. Los letrados dicen: «Dad tierras a los que son po-

bres, a fin de socorrer a los desposeídos». Los pródigos y los perezosos son pobres, las gentes ahorrativas y trabajadoras son ricas. Distribuir a los pobres lo que se ha quitado a los ricos es alentar a los elementos improductivos del Estado y comprometer el rendimiento del país. Una sociedad que se enfrenta con condiciones de vida difíciles necesita una organización fuerte. Fiarse de los ritos para mantener al pueblo en el respeto es encaminarse hacia el fracaso. Sólo la autoridad puede crear el orden. Los hombres virtuosos son una ínfima minoría, su existencia no puede desviar una política. Un jefe prudente tiene en cuenta a la mayoría y utiliza los medios que son aplicables a la masa. Un gobierno eficaz se basa sobre tres principios ineluctables: la puesta en vigor de las leyes *(fa)*, la utilización de los métodos *(chu)* y el ejercicio de la autoridad *(che)*.

Cuando el mecanismo gubernamental funciona bien, el príncipe ha de limitarse a dejarlo funcionar. El se halla en el centro del inmenso círculo que circunscribe el territorio del Estado. Los ministros, responsables ante él, gobiernan en su nombre. El aprecia su administración comparando los resultados y las calificaciones. Las sanciones negativas o positivas son prerrogativa suya, las distribuye imparcialmente y conserva así entre sus manos la totalidad del poder. La soberanía es indivisible, el que la detenta no la enajena ni delega parte de ella. Solo en su majestad terrible, se mantiene fuera del alcance de cualquier mirada y oculta a sus súbditos el secreto de su actividad. Apacible e inmutable, él reina «sin intervenir» *(wu wei)*. Conserva así intacta su energía y deja que sus ministros se agoten en la búsqueda de soluciones. Cuando llega la hora de las decisiones, él dispone de toda su lucidez para determinar su política. Si se comportara de otra manera y se dejara arrastrar por los asuntos, no estaría a la altura de su tarea y fracasaría en su función.

En un capítulo titulado «la Vía del jefe de Estado» *(Tchu tao)*, Han Fei tseu se remonta a la fuente de todo poder hasta el *Tao*: «El *Tao* está en el comienzo de todas las cosas, el bien y el mal salen de él por devanamiento. Por ello un príncipe ilustre se sitúa en el comienzo, para conocer el origen de todas las cosas». Vacío y quieto, deja que los asuntos sigan su curso natural y espera que su propia fuerza los obligue a declararse. Así las denominaciones manifiestan espontáneamente su contenido y las cuestiones se regulan por sí mismas. El jefe puede entonces no ocuparse de nada: todo regresa a su verdadera naturaleza.

Por eso se dice: «El príncipe no debe dejar transparentar sus deseos; si los deja entrever, sus ministros se trabajarán y se

pulirán en consecuencia. El príncipe no debe dejar que aparezcan sus designios; si los manifiesta, sus ministros se mostrarán con un aspecto diferente». Para conocer a los corazones hace falta disimular los sentimientos. Si el jefe renuncia a demostrar experiencia y sabiduría, sus ministros se prevendrán contra todo acontecimiento. Y redoblarán su celo y su valor si piensan que sólo pueden contar consigo mismos. En efecto, saben que el príncipe recogerá la gloria del éxito, pero que, en caso de fracaso, el vituperio recaerá sobre ellos. El príncipe sólo conserva a este precio toda la extensión de su prestigio. Cuanto menos interviene, más tiemblan sus ministros: «Que vea, pero que no sea visto. Que oiga, pero que no sea oído. Que tenga conocimiento de todo sin ser enteramente conocido... Que borre sus huellas y disimule sus iniciativas». Sin pronunciar una palabra, obtiene la respuesta exacta, en la medida en que exige de sus ministros que su lenguaje sea adecuado a sus tareas incluso en los menores términos.

Han Fei, y con él los legistas, toman en préstamo a los taoístas los elementos de su psicología. Quieren dar a su doctrina una dimensión metafísica al colocar el *Tao* como clave de la bóveda. Pero la santidad encuentra su fin en sí misma. Al ponerla al servicio de una idea utilitaria la escuela de las leyes la priva de su Eficacia *(Tö)*. Los legistas, contra una tradición que no ha cesado de reafirmarse en el curso de la historia, trataron de legitimar la tiranía.

Se sabe que Mencio concedía una gran importancia al hecho de no confundir con el mismo nombre al príncipe que se hace obedecer mediante la persuasión y al que reina por el temor. Sólo el primero merece el título de rey *(wang)*, el segundo es nada más que un *pa*. En la época de las hegemonías, ese título era conferido por el rey a quien asumía la defensa de la confederación. En la época de los Reinos guerreros sirvió para designar a los tiranos que no poseían el *imperium* por delegación real, sino por derecho *de facto*. La legitimidad se basa en la equidad, y no es inherente a un poder que se impone por la fuerza de las armas.

Pero ese poder existía, la gran revolución de la que iba a salir la unidad se preparaba a su sombra. En este siglo III antes de C. la vieja idea de virtud civilizadora no podía ser de gran ayuda para el gobierno. Alentaba la rutina, servía de pretexto a discusiones ociosas y distraía al espíritu de la severa realidad. Los legistas se encarnizaron combatiéndola. Para evitar iniciativas improvisadas, luchar contra la incoherencia de las medidas adoptadas y limitar la arbitrariedad, pretendieron aislar reglas objetivas y preconizaron sanciones automáticas. Los

hombres son inestables, las leyes son constantes. En aquellas capitales en donde los asuntos se trataban en consejos secretos, los proveedores de recetas aparecían por todas partes y acechaban la ocasión de precarios éxitos. Al contrario de los «políticos», que invocaban a la suerte y animaban a los potentados a audaces apuestas, los legistas pretendieron crear las condiciones de un equilibrio estable. Esta preocupación los condujo a inspirarse en los lógicos, que perseguían la misma finalidad ejercitándose en el arte de calificar.

II. *Lógica y dialéctica.*

El interés que la China de los Reinos guerreros atribuía a las denominaciones *(ming)* tenía orígenes muy antiguos. Recuérdese la importancia que Confucio concedía al empleo correcto de las designaciones:

> «Si las designaciones no son correctas, las palabras no pueden ser conformes; si las palabras no son conformes, los asuntos del Estado no tienen el menor éxito; si esos asuntos no tienen el menor éxito, ni los ritos ni la música florecen; si no florecen los ritos y la música, ni los suplicios ni los castigos pueden ser justos; si éstos no son justos, el pueblo no sabe cómo actuar. Así un príncipe sabio, cuando atribuye designaciones, obra siempre de manera que las palabras puedan ajustarse a ellas, y cuando las emplea al hablar, obra de forma que se realicen en acción.»

Confucio fue el primero que llamó la atención sobre el papel ético y social de las denominaciones. Los chinos no se apartaron nunca del camino que él había desbrozado. Así, consideraron que la lógica tiene como objeto, ante todo, designar y calificar correctamente a las cosas. Cuando, en el siglo XIX, se tradujo al chino la *Lógica* de Stuart Mill, el título que se dio a la traducción fue: *Investigación sobre los principios y los nombres (Ming-li t'an)*. A finales del siglo XIX un gran filósofo, Yen Fu, tradujo «Lógica» por *Ming hiue*, «Estudio de los nombres». La expresión *ming-li* significa: basar la investigación de los principios sobre el análisis de los nombres. La preocupación por poner de acuerdo los nombres con las realidades no ha sido, en China, patrimonio de una sola escuela. Se ha hablado antes del *Yi-king* y de los comentarios que lo siguen. Se sabe, así, que lo esencial del *Yi-king* es un sistema de sesenta y cuatro hexagramas y que los teóricos consideraban que estas figuras de seis líneas están formadas por la superposición de dos

trigramas o figuras de tres líneas. Los trigramas constitutivos del hexagrama treinta y siete son, arriba, el que simboliza a la hija mayor, y abajo, el que sirve de emblema a la hija menor. Al ocupar las dos hijas los sitios que corresponden a su rango, este hexagrama es considerado como emblema de la familia. Entre los textos que lo glosan se encuentra éste:

> «¡Qué un padre [merezca] el nombre de padre! ¡Un hijo el de hijo! ¡Un hermano mayor el de hermano mayor! ¡Un hermano menor el de hermano menor! ¡Un marido el de marido! ¡Una esposa el de esposa! El orden *(tao)* de la familia será correcto *(tcheng)*. Haced que la familia sea correcta y la tierra de los hombres gozará de estabilidad.»

Así, la doctrina de las denominaciones correctas es una doctrina del orden. Para apreciarla en su justo valor es preciso, desde luego, tener en cuenta el poder que el pensamiento chino atribuye a los símbolos. El hexagrama que representa un objeto es ese mismo objeto. En el origen de la teoría de los nombres aparece, pues, una especie de realismo mágico. Nombrar un objeto es llamarlo a la realidad. El conocimiento de las palabras otorga poder sobre el objeto designado, las apelaciones guían la acción, regulan las costumbres, asignan los rangos en virtud de su propia fuerza. La etiqueta no es una simple convención, es eficaz y creadora de jerarquías indiscutibles.

Denominación implica juicio. Cuando fueron impugnadas las jerarquías antiguas y se discutieran los estatutos consuetudinarios se plantearon muchas cuestiones. Resultó que el acuerdo de los individuos era lo único capaz de dar autoridad a los juicios, y que sólo el príncipe, apreciador soberano de los datos circunstanciales, podía realizar este acuerdo en su persona.

A finales del siglo IV a. d. C., Yin Wen tseu, presunto autor de un opúsculo que se ha transmitido de forma poco segura, recogió la teoría de las denominaciones correctas a la luz de las nuevas ideas. Para dar un carácter de universalidad a esta teoría apeló al *Tchuang-tseu*. Principio de orden y de verdad, el *Tao* preside la vida, de forma que lo ideal sería gobernar con El. El príncipe, que es su instrumento, lo tomará como modelo y regirá a sus súbditos con imparcialidad. No intervendrá *(wu wei)* directamente en la conducción de los asuntos, pero pondrá en práctica «métodos» (*chu*) que se impondrán a todos con la impasibilidad de imperativos abstractos. Así podrán ser excluidas la pasión y la arbitrariedad. Yin Wen enumera ocho métodos políticos: el altruismo *(jen)*, la equidad *(yi)*, los ritos (*li*), la música (*yo*), los nombres (*ming*), las leyes (*fa*) y, por último, los castigos (*hing*) y las recompensas (*chang*). Entre es-

tos ocho métodos, Yin Wen parece atribuir a los nombres el primer puesto. En efecto, considera que todo se encuentra necesariamente en el mejor orden posible cuando las designaciones corresponden exactamente a las realidades. Hay estrechos lazos entre los nominalistas y los legistas, como lo prueba el ejemplo de Yin Wen tseu. Por otra parte, este escritor ha sido clasificado entre los posesores del *Fa kia* debido a que disoció a las designaciones de los estatutos consuetudinarios.

a) Los dialécticos

Nominalistas y legistas pretendieron aislar, tanto en la doctrina como en la política, principios adaptados al nuevo orden de cosas. El arte de pensar no les parecía ajeno al arte de gobernar. Para reinar y para enunciar la Ley el príncipe necesita nociones claras y normas de razonamiento. Los chinos vacilan, sin embargo, en reservar sólo a los lógicos la pertenencia a la escuela de los nombres (*Ming kia*). También clasifican, bajo esta rúbrica, a los «disputadores» (*pien-che*), cuyos escritos tienen cierta analogía con los de los sofistas griegos. Como estos últimos, los «disputadores» chinos eran, en su origen, especialistas, que conocían todos los recursos de su técnica y hacían de ellos un uso legítimo. Pero muchos de ellos se pusieron a discurrir sobre toda clase de cosas y no dudaron en emplear argumentos especiosos para convencer. Según Tchuang tseu, «pretendían probar que lo imposible es posible y afirmar lo que los otros niegan».

Hayan abusado o no de sus talentos, la necesidad de prevenir la refutación y desconcertar a sus adversarios los condujo a encontrar reglas capaces de dar solidez y agilidad a los razonamientos. Estudiaron las relaciones entre conceptos y juicios, las formas del discurso. Trataron de distinguir lo verdadero de lo falso mediante los métodos más seguros, y liberar al conocimiento del sistema de las nociones comunes. Como ha escrito con gran precisión Granet, el razonamiento consistía —en buena lógica confuciana— en comparar y concluir, una vez que se habían planteado los modelos (*fa*): «Las ideas sólo trataban de justificar las prácticas». Lo esencial era hacer inteligible, jugando con los números y con el *Yin* y el *Yang*, el ritmo de la vida en la naturaleza y en la sociedad, ajustar el comportamiento de los hombres a un orden establecido.

En una época en la que las conductas ya no se regulaban de acuerdo con una etiqueta inmutable, el conocimiento no podía limitarse ya a la perfecta posesión de correspondencias sim-

bólicas. Había que efectuar una nueva clasificación de las cosas y realizar, para este fin, una especie de revolución. El pensamiento chino se ve impelido a no evadirse de lo concreto y a no contrastar las contradiciones: los aspectos contrarios sólo se oponen en apariencia, la unidad es lo único real y los reconcilia. Para luchar contra esta tendencia, los disputadores chinos jugaron con ciertas nociones de aspecto metafísico, como el carácter ilimitado del tiempo y del espacio o su divisibilidad indefinida. Quisieron dar fuerza al principio de contradicción. Intentaron establecer definiciones comprobando las semejanzas y las diferencias. Utilizaron la paradoja para romper la cohesión de las relaciones tradicionales.

Los más célebres entre ellos son Huei Che y Kong-suen Long. Tchuang tseu habla también de un tal Huan T'uan, entre los discípulos de Huei Che.

Según la tradición, Huei Che era originario del Estado de Song, situado en el territorio del actual Honan. Vivió bajo Wei, uno de los tres Tsin, y se convirtió en primer ministro del rey Huei (370-319 a. d. C.). Parece haber sido algo mayor que Tchuang tseu, de quien se dice que visitó su tumba. Los dos hombres sostuvieron relaciones amistosas; a uno de los capítulos del *Tchuang-tseu* le debemos el conocimiento de las paradojas de Huei Che. Se encuentran también, dispersas en la misma obra, varias anécdotas en las que interviene el maestro Huei, y lo presentan como un apasionado de los sofismas y de la música.

Tchuang tseu se burlaba del gusto de su amigo por la discusión:

> «Era un hombre hábil en muchas artes y discutía sobre todo. Cuando le preguntaban por qué el Cielo no se caía y por qué la Tierra no se hundía, o por las causas del viento o de la lluvia, del trueno y de los relámpagos, respondía sin vacilar y replicaba sin reflexionar.»

Por su parte, Huei Che le reprochaba a Tchuang Tcheu ser demasiado teórico y lo comparaba con el ailanto, un gran árbol cuya madera no tiene ningún uso. Ambos se divertían, sin embargo, debatiendo entre sí acerca de todas las cosas. Tchuang tseu era también un notable dialéctico. En el *Tsi wu luen*, el segundo capítulo de su libro, se empeña en demostrar mediante la dialéctica la inanidad de las oposiciones a las que se apega el vulgo. Para comprender cuán vano es el enfrentamiento de las opiniones, basta con replegarse sobre el eje del *Tao*. Todo es uno, las distinciones que los hombres establecen entre el sí y el no son relativas y subjetivas. Dependen

del punto de vista desde el que uno se sitúa para juzgar. Los confucianos y los meitistas están en perpetuo conflicto. Cada una de esas escuelas niega lo que la otra afirma y afirma lo que la otra niega. Para desempatarlas, el sabio debe de fiarse de la luz de su naturaleza íntima.

> «Nada hay que no sea el algo de alguna otra cosa, nada hay que no sea esto [con relación a] aquello. Las cosas no saben que son lo aquello de otras cosas distintas, su conocimiento sólo se refiere a sí mismas. Por eso yo digo: Aquello sale de esto y esto precede a aquello. Esto es aquello y se engendran recíprocamente. Ocurra lo que ocurra, donde hay vida también hay muerte, y donde hay muerte también hay vida, y donde hay posibilidad existe también la imposibilidad. El mal existe en razón del bien y el bien existe en razón del mal. Por eso el sabio no se guía por sus puntos de vista, sino que deja que todas las cosas se reflejen en la naturaleza. Esto es también aquello y aquello es también esto. Este aprecia el bien y el mal desde un único punto de vista, y aquél aprecia el bien y el mal desde un único punto de vista. De hecho, esto y aquello, ¿existen verdaderamente o bien no existe ni esto ni aquello? Cuando se descubre el punto de vista desde el que nada resulta apareado, eso es el eje del *Tao*.»

Nada se opone a nada, todo equivale a todo. Por ello el sabio se eleva por encima de las distinciones y «hace una sola vía con las dos». Si todo es relativo, nada es grande ni pequeño, viejo ni joven, absolutamente hablando:

> «Nada en el mundo es más grande que la extremidad de una pelusilla de otoño, y el monte T'ai [una de las cuatro montañas sagradas de China] es pequeño. Nadie ha vivido tanto tiempo como un niño arrebatado desde sus primeros días, y P'eng-tsu [el Matusalén chino] murió joven.»

Los sofismas no están desprovistos de interés, quebrantan la confianza que el común de los mortales tiene en las nociones convenidas. Tchuang tseu utilizaba la paradoja, pero no abusaba de ella, y acusaba a Huei Che de embrollar con sutilezas la visión global de la sabiduría. Son célebres las diez paradojas de Huei Che. Las dos primeras plantean la existencia de dos infinitos, que finalmente se neutralizan: (I) «Nada es externo a lo que es grande en extremo, se le llama el Gran Uno. Nada es interno a lo que es pequeño en extremo, se le llama el Pequeño Uno.» Todas o casi todas las paradojas que siguen pretenden disociar las realidades concretas, a las que el pensamiento tradicional tendía a considerar en bloque. (II): «Lo que carece de espesor y al cual nada puede añadírsele tiene mil *li* de al-

tura»; ¿acaso no depende todo del campo de la percepción? (III): «Los cielos son tan bajos como la tierra, las montañas son tan altas como los pantanos». (IV): «El sol al mediodía es el sol poniente; los seres animados nacen en el momento en que mueren.» (VI): «El sur no tiene límite y, sin embargo, tiene un límite. (VII): «Me voy a Yue hoy y he llegado ayer.» (VIII): «Los eslabones encadenados pueden ser separados.» (IX): «Yo conozco el centro del mundo, está al norte de Yen (Estado del Norte) y al sur de Yue (Estado del Sur)».

Limitado e ilimitado, ayer y hoy son nociones relativas, el centro está en todas partes y en ninguna parte, todo es cuestión de comparación, nada existe más que en devenir, también las circunstancias son cambiantes. En la quinta paradoja, Huei Che pretende —según sus exégetas— distinguir los aspectos correlativos de los aspectos independientes: (V) «La distinción entre lo que más se parece y lo que se parece menos es el mínimo de parecido y de diferencia. Lo que en todos los seres es enteramente parecido y enteramente diferente, es lo que constituye lo máximo de parecido y de diferencia.» El día y la noche, aspectos correlativos, están ligados y son complementarios, hay por lo tanto el mínimo de distinción entre esas dos modalidades; son percibidas sucesivamente, lo que entraña un mínimo de parecido entre ellas. Lo blanco y lo sólido, aspectos independientes, pueden encontrarse asociados en una piedra, por ejemplo. Y hay, sin embargo, entre ellos un máximo de diferencia y de parecido. Así, los sofistas trataban de distinguir el objeto de sus calificaciones y de sus propiedades, con el fin de sustraer el espíritu a la marca de lo concreto. Así se vieron empujados a someter las nociones concretas a una división extenuante, y a no establecer diferencias sino para impugnar lo bien fundado de ellas. Para Huei Che, lo mismo que para Tchuang tseu, todo se resuelve en la unidad. También la décima paradoja confirma por la dialéctica las aserciones de Mo tseu sobre la imparcialidad del efecto que hay que conceder a los seres. (X): «Distribuir su efecto entre todos los seres significa formar una sola cosa con el Cielo y la Tierra.»

Kong-suen Long es el mejor conocido de los émulos de Huei Che. Vivió, lo mismo que éste, en el Estado de Wei, pero nació en Tchao a finales del siglo IV a. d. C. Regresó allá a comienzos del siglo III a. d. C., después de haber ido a visitar al rey de Yen. Según el *Lie-tseu,* su principal discípulo fue Meu, príncipe de Tchong-chan, personaje a quien los comentaristas identifican generalmente con un hedonista, Wei Meu. Nos es conocido debido al *Tchuang-tseu,* al *Lie-tseu* y a un opúsculo que lleva su nombre. El *Kong-suen Long-tseu* se ha

transmitido, por desgracia, en una forma muy alterada. Las partes más notables de esta obra son: el «Discurso sobre el caballo blanco», el «Discurso sobre lo que denota (*tche*) las cosas y sobre las propias cosas (*wu*), y, por último, el «Discurso sobre la dureza y la blancura».

Tchuang tseu emite un juicio muy severo sobre Kong-suen Long: «Sobresalía en disfrazar el corazón del hombre y en sembrar la duda en los espíritus. Era capaz de reducir a sus interlocutores al silencio sin lograr, sin embargo, conseguir su convicción.» Según el primer capítulo del *Kong-suen Long-tseu* habría tratado de «rectificar las denominaciones... a fin de transformar el mundo». Rectificar las denominaciones consistía, para él, en distinguir los aspectos independientes, en disociar al sujeto de sus atributos:

> «Un caballo blanco no es un caballo... La palabra caballo tiene relación con una forma *(hing)*, la palabra blanco denota un color. Lo que tiene relación con una forma no denota un color. Por eso yo digo: "Un caballo blanco no es un caballo". Si buscáis un caballo, podrán presentaros caballos bayos o negros; si buscáis un caballo blanco, no podrán presentaros caballos bayos o negros. Por eso un caballo bayo y un caballo negro constituyen cada uno de ellos un tipo singular, pueden responder a la petición de un caballo, pero no pueden corresponder a la petición de un caballo blanco... Por eso el término caballo blanco es, con relación a las nociones de color, tan exclusivo como inclusivo. Los caballos bayos y negros estarán excluidos todos a causa de su color, de forma que sólo el caballo blanco podrá responder a la petición. La palabra caballo designa al caballo como tal y nada más, no incluye ningún color. Decir que un caballo blanco es un caballo equivale a admitir que es igual que un caballo bayo o un caballo negro.»

Con el mismo razonamiento puede sostenerse la paradoja «un gato blanco es negro». Es imposible argumentar sin definir exactamente las cosas y, para obtener una definición precisa, es necesario distinguir el objeto (*hing*, figura, forma) de los accidentes que lo califican. En la lengua china, un mismo carácter connota a menudo la forma específica de una cosa y sus aspectos contingentes: *k'uang* significa un perro rabioso, *p'eng* un perro robusto, *lo* un caballo blanco de crines negras, *k'i* un caballo gris jaspeado de negro, *sing* un caballo rojizo. El ser evocado por la imagen no es una abstracción, sino una realidad concreta cuyos elementos componentes forman un todo.

El lenguaje expresa el pensamiento y lo condiciona. El «Discurso sobre la dureza y la blancura» responde también a la necesidad de disociar lo que en la imagen está confundido:

«La dureza, la blancura y la piedra, ¿pueden ser tres cosas? No. ¿Dos? Sí. ¿Cómo? Cuando se encuentra la blancura sin la dureza, se perciben dos elementos (la piedra y la blancura). Cuando se encuentra la dureza sin la blancura, son percibidos dos elementos.»

Las impresiones de dureza y de blancura son recibidas por dos sentidos distintos: el tacto y la vista. Cuando se ejerce uno de ellos, el otro no interviene; así, la dureza y la blancura son percibidas separadamente en la piedra, quedando «oculta» la una cuando aparece la otra. La blancura y la dureza pueden, además, calificar a un número considerable de objetos, no son propias de la piedra y no entran en su definición. Abstraídas de las cosas por el pensamiento, adquieren una existencia propia y un valor universal.

El caballo, la blancura, son nociones generales (*tche*), a las que hay que distinguir cuidadosamente de los objetos (*wu*) concretos y particulares. El término *tche* es susceptible de diversas interpretaciones. Su primer significado es «dedo»; empleado con valor verbal, significa «señalar con el dedo», «designar»; puede ampliarse también a «lo que es designado», y según ciertos comentarios se traduce con las palabras «idea», «concepto». El término que designa una cosa no es esa misma cosa. Sin embargo, hay una noción para todas las cosas, pero en el objeto concreto la noción permanece «oculta». *Tche* (designación, noción, idea de las cosas) existe o no existe según el punto de vista. En el tiempo y el espacio, *tche* no ocupa ningún sitio y no existe, por lo tanto; sin embargo, existe en la medida en que un lazo necesario lo mantiene sujeto al objeto concreto que lo manifiesta. Lo uno es, en cierta manera, el doble de lo otro. Tomado como el objeto particularizado (*wu*), *tche* deja de ser él mismo, sin embargo, es decir: deja de ser abstracción revelada y oculta al mismo tiempo por la realidad concreta. No es, pues, absurdo decir: «No hay cosa que no sea *tche*, pero esos *tche* no son *tche*.»

Las designaciones, las nociones (*tche*) son inmutables, mientras que las cosas (*wu*) cambian. El cambio se produce en el espacio y en el tiempo. Si se admite que el espacio es indefinidamente divisible, «una regla de un pie a la que cada día se disminuyera en la mitad no sería agotada ni siquiera al cabo de una generación.» Mediante una extremada división del espacio, Kong-suen Long acomete el problema del cambio. «La sombra de un pájaro que vuela no puede moverse.» «Sea cual sea la velocidad de una flecha, ya no puede moverse ni puede quedarse en su sitio.» Estas dos paradojas han sido objeto de numerosos comentarios; ciertos comentaristas les dan, incluso,

varias interpretaciones. Granet evoca cómo Kong-suen Long ha ilustrado él mismo la segunda en estos términos:

> «Un maestro tiene el poder de hacer que la punta de una segunda flecha toque el extremo de la flecha disparada anteriormente; lanzadas en fila y reuniéndose una con otra, todas las flechas se continúan, puntas y extremos se tocan sin interrupción, de manera que de la primera a la última unen continuamente el final con la cuerda del arco y parecen no formar más que un todo.»

Llevada al extremo, la movilidad llega a la inmovilidad, sus efectos se neutralizan: una sucesión rápida de imágenes crea la ilusión de una imagen inmóvil. Las flechas se suceden sin que el ojo las distinga. Forman una cadena y el ojo no percibe más que una línea inmóvil. Sin embargo, se mueven, y el impulso que las arrastra, punta contra extremo, es continuo; le es impreso por la fuerza del arquero. Esta fuerza es eficaz y bastaría, por sí sola, para crear el contacto entre el arco y el final.

El enigma de la flecha se une aquí con un gran tema mítico, el del tiro contra el Cielo: el rey Wu-Yi, de los Yin, puso en peligro su dinastía: tiró sobre el Cielo, su flecha regresó a él en forma de un relámpago y murió fulminado. Wu-yi era un soberano sin virtud. El emperador Yao, por el contrario, merecía reinar; hizo tirar contra el Sol y el pueblo lo elevó al rango de Hijo del Cielo. Cuando un arquero detenta la eficacia del *Tao,* su tiro restaura el Orden en el mundo, asegura la cohesión social, reconstruye alrededor del jefe el cuadrado del Espacio-Tiempo.

En la encrucijada cardinal, las estaciones corresponden a los puntos cardinales. Las duraciones y las extensiones se oponen y se alternan bajo la acción del *Yin* y del *Yang,* cuyo ritmo está también regulado por el Primer principio (*Tao*). El pensamiento tradicional distribuía el Espacio y el Tiempo en extensiones y duraciones particularizadas. Los sofistas trataron de abstraer de estos datos concretos el concepto de medio ideal, homogéneo, continuo y divisible hasta el infinito. Pero fueron dominados, casi sin darse cuenta, por nociones mágico-religiosas que, pese a su tentativa, conservaron su imperio sobre el espíritu chino. Su esfuerzo analítico no fracasó totalmente, sin embargo. Aunque parece que fue recogido con más éxito y con mayor seriedad por un grupo de dialécticos pertenecientes a la escuela meitista.

b) Conocimiento y discurso.—La escuela separada de Mo Tseu

Los «disputadores» (*pien-tche*) querían deslumbrar y ganar por sorpresa; sus argucias cansaron. Los meitistas querían convencer. A finales del siglo IV a. d. C., los discípulos de Mo tseu aún constituían un cuerpo. Después se rompió la unidad de la escuela y se formaron ramas locales dirigidas por jefes autónomos. Uno de estos jefes, llamado el «Maestro de Teng-ling», se puso a la cabeza de un grupo reformado, conocido con el nombre de *Pie Mo,* «escuela separada de Mo tseu». El *Pie Mo* se consagró más especialmente a la lógica y a la erística. Hablando en general, las conclusiones de los meitistas en materia de lógica y de dialéctica se encuentran expuestas en pequeños opúsculos titulados *king* (cánones). Estos cánones forman los capítulos 40 y 41 del *Mo-tseu,* y contienen aforismos explicados brevemente por los capítulos 42 y 43.

La propia concisión de esos textos hace que resulte difícil su apreciación. Para confundir a los sofistas y refutar las objeciones que otras escuelas les hacían, los meitistas se apegaron al arte de demostrar. ¿Concibieron claramente los principios racionales? He aquí el enunciado que el capítulo 40 nos da sobre el principio de causalidad: «Una vez aferrada la causa, el efecto se forma a continuación.» El texto explicativo establece una distinción entre causa menor y causa mayor; la causa menor es necesaria, pero no suficiente para explicar un efecto dado: es imposible trazar una línea sin comenzarla en un punto, pero no se puede uno detener en el punto; por lo tanto, con respecto a la línea, el punto es causa menor (*siao ku*). El acto de ver es, por el contrario, la causa mayor (*ta ku*) de la visión.

Al esforzarse por distinguir lo verdadero de lo falso, lo semejante de lo no semejante, las designaciones de las realidades, los meitistas esbozaron una teoría del conocimiento. Definieron los dos sentidos del término *tche,* «conocimiento» que designa a la vez la facultad de conocer y el hecho de conocer. Para que una cosa sea conocida es preciso que haya un «encuentro» entre el sujeto y el objeto. El sujeto cognoscente es informado por los sentidos, que funcionan como «cinco caminos». Sin embargo, existe una forma de conocimiento que la actividad sensorial no puede explicar por sí sola, la de la duración, por ejemplo. Es preciso, por otra parte, establecer una distinción entre conocer y comprender. La comprensión hace intervenir al espíritu (*sin*), que «ilumina» (*ming*) las cosas y

no deja en ellas nada de oscuro. Así, los meitistas la simbolizan gráficamente mediante un carácter especial, en el que figura el elemento representativo del espíritu. Además, ellos añaden la «cogitación» (*lu*) al «conocimiento» y a la «comprensión». La cogitación es búsqueda de lo que el conocimiento puede alcanzar mediante un retorno del pensamiento sobre sí mismo. Tras haber procedido a estas definiciones, los meitistas enumeran diferentes maneras de conocer (de oídas, por inferencia, por experiencia personal), y diversos tipos de conocimiento: conocimiento de las denominaciones *(ming)*, de las realidades *(che)*, de las correspondencias (*ho*) y de las actividades (*wei*). El pensamiento se expresa mediante el lenguaje y, para forzar el asentimiento, hay que saber discurrir, conducir un debate. De ahí la utilidad de la dialéctica, cuando se emplea para un buen fin. Según los meitistas, la dialéctica debe de permitir «poner en claro las distinciones entre lo verdadero y lo falso, discriminar las conductas propias del buen y del mal gobierno, poner en evidencia los principios de similitud y de diferencia, examinar los principios de los nombres y de las realidades, decidir entre lo beneficioso y lo perjudicial, determinar lo que es inseguro».

La finalidad de una exposición es aportar luz. Para presentar con claridad una cuestión pueden ponerse en práctica diversos procedimientos, razonar deductivamente partiendo de datos posibles (*huo*) o hipotéticos (*kia*), partiendo de un dato general tomado como modelo y experimentado mediante la imitación (*hiao*); se puede valer de comparaciones (*pi*), utilizar el paralelismo (*meu*), la analogía (*yuan*), la extensión (*t'uei*). De todas maneras, resulta arriesgado traducir a términos de lógica occidental las definiciones y las explicaciones dadas por el *Mo-tseu*. Los textos son mucho más difíciles de interpretar debido al hecho de que se han transmitido mal. Los principios y las categorías del razonamiento moderno no se aplican a los desarrollos de estos retóricos. Como se ha observado muy justamente, ellos perseguían una finalidad práctica y no alimentaban la intención de elaborar abstractamente una teoría del razonamiento. Si recogieron los temas dialécticos de los sofistas fue para valerse de ellos en defensa de sus ideas. Predicaban la acción imparcial (*kien ngai*) y condenaban la predilección concedida a ciertos seres a expensas del conjunto de los hombres. Se les hacía la objeción de que, al permitir el castigo de un ladrón, se contradecían. Contestaban: «Un caballo blanco es un caballo. Montarse en un caballo blanco es montar a caballo. Un caballo negro es un caballo; montarse en un caballo negro es montar a caballo.» El énfasis recae sobre el término

caballo. Un ladrón es, por supuesto, un hombre, pero el hecho esencial es que sea un ladrón. Se puede, pues, odiar a un ladrón sin dejar por ello de amar a los hombres. «Matar a un ladrón no es lo mismo que matar a un hombre.»

Los «cánones» del *Mo-tseu* no parecen anteriores a mediados del siglo III a. d. C. La escuela meitista sufrió una intensa persecución durante el reinado del Primer Emperador, a causa de los letrados. Cuando el confucianismo recuperó la audiencia del poder en la época de los Han, los meitistas habían desaparecido. Si la dialéctica se perpetuó en China fue gracias al *Tchuang-tseu*; Mo tseu y sus discípulos fueron olvidados durante mucho tiempo. El interés de los chinos por la lógica formal se despertó muy tarde; se afirmó a finales del siglo XIX y comienzos del XX, cuando, en contacto con Occidente, China comprendió la importancia del método analítico. Los filósofos chinos recogieron entonces los «cánones» del *Mo-tseu*, los estudiaron, teniendo en cuenta los trabajos de los lógicos occidentales, y los interpretaron por comparación.

III. *Tseu yen y el Yin-yang kia*

Los sofistas tenían una influencia destructiva sobre la sociedad. Sembraban la duda, arruinaban la etiqueta y no aportaban a cambio ninguna noción positiva. Los meitistas trataron de combatirlos con sus propios métodos. Un gran pensador, Tseu Yen, enemigo como ellos de la anarquía intelectual, apeló para restablecer el orden a la observación de los fenómenos naturales. A fuerza de argumentar, se llega a estar inseguro de todo, y el gran *Tao* sufre con ello. Las justas verbales sólo pueden aportar confusión, incluso en el corazón de los príncipes. Es un hecho que los jefes de Estado ya no conceden ningún valor a la virtud: olvidan las enseñanzas del *Che-king* y pierden el sentido de los principios fundamentales. Para situarlos de nuevo en el camino recto es preciso recordarles las grandes leyes de la vida.

Tseu Yen basaba su razonamiento sobre una creencia que los chinos no discutían, la de la unidad de todo en todo. El *Tao* unitario preside la creación en su conjunto, los intercambios del *Yin* y del *Yang* operan el curso de las cosas tanto en el mundo como en la sociedad. El movimiento de la historia, la marcha de las dinastías hacia el poder y luego hacia la declinación, la constitución y la ruina de los imperios están en dependencia de los cambios cíclicos que trabajan en la Naturaleza. Al ignorar los grandes fenómenos que gobiernan el des-

tino, los príncipes ponen en peligro su poder. Quienes los aconsejan deben, pues, dedicarse a sondear el misterio de la mutación primordial.

En la época arcaica, los chinos invocaban el control de los espíritus (*chen*) sobre los fenómenos naturales y los negocios humanos. Los sacrificios de los Yin se dirigían a los antepasados reales, pero también a otros dioses: a poderes femeninos, como la Hija-Dragón, la Madre del Este, la Madre del Oeste, al Jefe de los Cuatro Orientes, a la Tierra, al Viento, llamado a veces Rey-Viento. Según las inscripciones oraculares, el Viento, representado por un pájaro, era el enviado de Ti. Quizá Ti o Chang Ti, el «Emperador de Allá Arriba», designaba al primer antepasado de la dinastía. En los textos literarios aparece como un dios supremo que reina sobre todos los espíritus.

Esos espíritus eran numerosos. Recibían con agrado las ofrendas de los soberanos virtuosos y expandían sus beneficios sobre el pueblo. Por el contrario, abrumaban con calamidades a los países gobernados por jefes depravados. Para dirigirse a los hombres, se encarnaban en el cuerpo de los brujos (*hi*) y de las brujas (*wu*), hablaban por su boca y obraban por medio de ellos. Los juramentos solemnes se intercambiaban en su presencia. En 561 a. d. C., después de la conclusión de un tratado interseñorial, se redactó un texto que terminaba con estas líneas:

> «Si alguien contraviene estos compromisos, que los Protectores de la Verdad, los Protectores de los tratados, las Montañas venerables, los Ríos venerables, todos los dioses [de los montes y de las colinas], todos los dioses de las casas [y de las ciudades], los Reyes difuntos, los Señores difuntos... ¡que esos dioses resplandecientes lo aniquilen! ¡Que sea abandonado por su pueblo! ¡Que pierda el Mandato! ¡Que su familia perezca! ¡Que su señorío sea derribado!»

Sin embargo, parece que en la época Tch'uen-tsieu (722-481 a. d. C.) se discutió el poder de los espíritus. Confucio aconsejaba mantenerlos a distancia. Mo tseu acusaba, por el contrario, de impiedad a los que negaban su existencia. Uno y otro creían en el Cielo, pero lo concebían de distinta forma. Por otra parte, el término *T'ien* (Cielo) es susceptible de varias interpretaciones. Puede personalizar lo divino y designar al «Supremo Emperador del Cielo Augusto», potencia antropomorfa. Pero puede significar también el Destino, el principio del orden moral, la Naturaleza, el cielo físico. Tomado como símbolo de un orden transcendente, *T'ien* puede ser llamado a sostener una explicación racional del fenómeno creador. Entonces equi-

vale a *Tao;* ahora bien, *Tao* rige a la vez la circulación del *Yin* y del *Yang* y las revoluciones de los Cinco Elementos.

En el siglo IV a. d. C. los adeptos de la escuela llamada del *Yin* y del *Yang* ponían a los Cinco Elementos en relación con cinco Virtudes *(Wu Tö)* o cinco Eficiencias, cuyo retorno cíclico ritmaba el tiempo de la historia. Tseu Yen contribuyó, ciertamente, a conferir autoridad a la teoría de las Cinco Virtudes. Miembro de la academia de la Puerta Tsi, en Lin-tsö, gozaba de una gran consideración en su país natal. Viajó mucho y, precedido por su reputación, fue recibido con grandes consideraciones por los reyes a quienes visitó. Según Sse-ma Ts'ien, escribió más de cien mil palabras sobre las mutaciones del *Yin* y del *Yang,* su crecimiento y su disminución. Tomando prestados los métodos de los meitistas, elaborada conclusiones «por extensión», de las cosas pequeñas a las grandes. Seguía el curso de los grandes acontecimientos remontándose desde su época a la que precedió a la formación del Cielo y de la Tierra. A continuación, tomaba como punto de partida esos primerísimos comienzos y rehacía en sentido inverso el camino. Observaba entonces las revoluciones de las Cinco Virtudes y asignaba a cada una de ellas el lugar que le convenía en la evolución histórica. Su curiosidad por todas las cosas le hizo clasificar las montañas célebres de China, sus ríos, su fauna y su flora. Luego, procediendo siempre «por extensión», discurrió sobre ese más allá de los mares que se escapa a la mirada de los hombres. La China sólo representaba, según él, la novena parte de uno de los nueve continentes que se repartían el mundo. Cada uno de los nueve continentes estaba separado de los otros por un mar, y un inmenso océano envolvía a todo el conjunto.

Los chinos debieron de experimentar cierta sorpresa al oír sostener que su país ocupaba un lugar restringido en el universo. Se representaban de muy distinta manera la estructura del mundo, pero invariablemente le daban como centro el «Reino del Medio». Según el sistema del «Dosel celeste» *(Kai t'ien),* que es el más antiguo, el cielo es hemisférico y móvil. Una distancia inmensa lo separa de la tierra, que se mantiene inmóvil debajo de él como un cuenco invertido. Sin embargo, la tierra es cuadrada, o mejor dicho comparable a un tablero de ajedrez, es decir, a una pirámide cuadrangular. El sol y la luna, que iluminan los días y las noches, están colgados de la bóveda celeste. Sin embargo, poseen un movimiento propio y marchan hacia la derecha, al revés del cielo, que gira sobre sí mismo de derecha a izquierda, como la rueda de un molino. Pero los dos astros se mueven lentamente, de forma que la rotación rápida

del cielo los arrastra hacia el Este, cuando lo cierto es que se dirigen hacia el Oeste.

En la cima del dosel celeste está la Osa Mayor, y justamente debajo de ella se encuentra *la cima de la tierra*. El agua de las lluvias corre hacia las cuatro caras de la pirámide terrestre y forma alrededor de ella cuatro mares. Los chinos parecen haber observado, sin embargo, desde muy pronto la inclinación del eje polar. En efecto, dicen que el dosel del cielo se inclina hacia el Nordeste, y esta observación se une a un mito al que hemos aludido al comienzo de este estudio: Kong-kong rompió «las amarras» de la tierra al quebrar con una cornada el pilar noroeste del cielo. El cielo basculó hacia el Noroeste y la tierra hacia el Sudeste. Desde entonces, el sol, la luna y las constelaciones se deslizan hacia Poniente, mientras que, en la tierra, las aguas corren hacia el gran vacío creado por la catástrofe en los mares del Sudeste. El desequilibrio sólo puede explicarse por un cataclismo: «La Tierra arrastra y el Cielo cubre».

En el origen, cuatro montañas erguidas como pilares entre cielo y tierra aseguraban la estabilidad del mundo. Así, el carro del jefe aparece como un símbolo del universo: como la tierra, la caja del carro es cuadrada, cuatro columnas la unen con el dosel que la cubre, y ese dosel es redondeado como el cielo. Los chinos se representan el mundo como una imagen de su sociedad. Cuando las ciudades se desarrollaron y los palacios asumieron dimensiones más vastas, el mundo se agrandó también. Ya no se contaron cuatro, sino ocho pilares entre el cielo y la tierra. Esos ocho pilares correspondían a los Ocho Vientos y a los Ocho Trigramas adivinatorios. El cielo, sostenido por esos ocho pilares, se disponía en nueve pisos y, simétricamente, la tierra se hundía hasta las novenas fuentes. Cuando el alma-hálito *(huen)* se escapa del cuerpo y se aventura hacia los cuatro rincones del mundo, se la hace volver en estos términos:

«¡Vuelve, oh alma! ¡No subas al cielo!
Tigres y panteras guardan sus Nueve Puertas: muerden y hieren a los hombres de aquí abajo...
¡Vuelve, oh alma! No bajes a la sombría estancia;
El Conde Tierra tiene nueve repliegues, sus cuernos son acerados.
¡Vuelve, vuelve! Temo que te arrojes al peligro.»

Para comprender la estructura del universo basta con estudiar la estructura del cuerpo humano; los pies del hombre son cuadrados como la tierra, su cabeza es redonda como el cielo. Cada una de sus vísceras está presidida por uno de los cinco elementos: el bazo corresponde a la Madera, los pulmones al Fuego,

el corazón a la Tierra, el hígado al Metal y los riñones al Agua (clasificación del *Yue-Ling*):

> «El Cielo tiene las cuatro estaciones, los cinco elementos, los nueve pisos [horadados por nueve puertas], los trescientos sesenta días [del año]. También el hombre tiene cuatro miembros, cinco vísceras, nueve orificios y trescientas sesenta articulaciones... Con el Cielo y la Tierra, el hombre forma una trinidad, y su espíritu decide como dueño... Por eso sus orejas y sus ojos son como el sol, su sangre y su aliento como el viento y la lluvia.»

La idea que Tseu Yen se hacía del mundo puede explicarse por contactos culturales con civilizaciones extranjeras. Hay quien ha pensado en una influencia directa de la India, pero se trata sólo de una hipótesis. Se necesitaba cierta audacia para sostener un punto de vista que estaba en tan poca armonía con las ideas tradicionales: la China era un islote civilizado en medio de los bárbaros, más allá de ella se extendían los Cuatro Mares y regiones tenebrosas en las que vivían relegados seres monstruosos, mitad dioses y mitad demonios. Los bárbaros se parecen a los animales, los hombres sólo alcanzan su plena talla humana en esta Tierra Central en la que florece la civilización bajo la luz del Cielo.

El maestro Tseu era un espíritu independiente. Según Sse-ma Ts'ien, sus puntos de vista, notables por otra parte, eran a veces heterodoxos. Pretendía, por ejemplo, «prolongar la vida mediante un método» de repetición. El término no está muy claro, pero lo que sabemos sobre los procedimientos usados por los alquimistas al inicio de la era cristiana puede permitirnos interpretarlo. En el *Tcheu-yi Ts'on-t'ong-k'i*, de Wei Po-yang, tratado de alquimia, compuesto a mediados del siglo II, se trata de un elixir de juventud. Para procurarse ese elixir, el alquimista hace «regresar el cinabrio» sometiendo plomo y mercurio a una sucesión de mutaciones térmicas. La obra es muy hermética, pero trata del crecimiento y de la disminución del *Yin* y del *Yang* y de la influencia de sus mutaciones sobre el universo. El mercurio es *yin*, el plomo es *yang*. El alquimista opera en su horno las transmutaciones del *Yin* y del *Yang*. Provoca, según su voluntad, las transformaciones naturales. Puesto que el cuerpo humano es un microcosmos, debe de ser posible estimular en él, mediante una higiene apropiada, los intercambios vitales y aumentar su duración practicando una especie de alquimia interna.

El tratado de Wei Po-yang es el más antiguo tratado de alquimia que haya llegado hasta nosotros. Pero las investigacio-

nes sobre las que descansa pueden ser más antiguas. ¿Acaso no se «sacrificaba al horno» en el siglo II a. de C.? La alquimia es la preparación de la química. Cuando Tseu Yen practicaba la alquimia, contribuía al desarrollo en China de una protociencia. Según Sse-ma Ts'ien, «fue célebre entre los señores» por su tratado sobre las revoluciones del *Yin* y del *Yang*. Aquéllos se interesaban por la resonancia que esas evoluciones cíclicas podían tener sobre su gobierno. Esperaban un beneficio político de las teorías que se les presentaban.

Cuando los Han apelaron a los letrados para asegurar su poder, un pensador sincrético, Tong Tchong-chu, utilizó las especulaciones del *Yin-yang kia* para la constitución de una cosmología. Y dio así una dimensión metafísica a un confucianismo reinterpretado.

5. EL IMPERIO Y LA CONSTITUCIÓN DE LA ORTODOXIA

En el 221 a. d. C., después de siglo y medio de guerras incesantes, el rey de Ts'in fundó el régimen imperial sobre las ruinas del feudalismo. Quiso hacer un Estado unitario con los siete reinos que se disputaban el poder. Tomó el título de «Augusto Señor», extendió a los países conquistados la organización centralizada del reino de Ts'in y completó su obra con una serie de medidas autoritarias: unificación de los pesos y medidas, de los caracteres de la escritura, etc.

Los letrados denigraron al orden nuevo en nombre de la tradición. El Primer Emperador, Tsin Che Huang-ti, decidió reducirlos al silencio e imponer modos de pensamiento uniformes a todos los espíritus. En el 213 a. d. C. ordenó que los particulares entregaran a las autoridades los libros de alcance político para quemarlos. El edicto del 213 a. d. C. pretendía crear una censura intelectual en beneficio de los funcionarios. Nadie estaba autorizado para conservar las Historias oficiales, el *Che-king*, el *Chu-king* y los Discursos de las Cien Escuelas, «salvo los letrados de vasto saber». Los sabios de la época no comprendieron que tales medidas, ruinosas de inmediato, preparaban un gran porvenir para su clase. Duramente afectados, infamaron la memoria del déspota. Este hombre, cuya poderosa figura domina dos mil años de historia, creía en su prestigio personal. Para aumentarlo, prefería al saber de los eruditos las recetas de los magos que le hablaban de inmortalidad. Se sustraía a las miradas, se retiraba a su palacio para atraer hacia sí a los genios y decidía por sí solo de todo. Le obsesionaba el temor a un asesinato. Sin embargo, murió de enfermedad, en el

curso de un viaje al Nordeste. Su dinastía casi no le sobrevivió, pero la que le sucedió volvió a las instituciones que él había creado. En el 206 a. d. C., tras un breve período de anarquía, un hábil jefe de banda, Lieu Pang, aceptó un compromiso entre los principios feudales y los de la autocracia. Fundó la dinastía de los Han, que conservó el poder durante un período de cuatrocientos años, interrumpido por un breve interregno a comienzos de nuestra era, en dos épocas llamadas de los Han Anteriores (206-9 a. d. C.) y de los Han Posteriores (25-220 años d. C.).

Sus sucesores dieron pruebas en principio de cierto liberalismo, pero en el reinado del más importante de ellos, Wu-ti (140-87 a. d. C.), el Estado burocrático reafirmó sus derechos. Para hacer frente a los gastos de un gran movimiento de expansión militar, Wu-ti tuvo que emplear una política autoritaria. Parecía que había llegado el momento de regresar a los principios establecidos por los legistas. Pero el reinado revolucionario de Ts'in Che Huang-ti había continuado siendo impopular, y Wu-ti comprendió que necesitaría el apoyo de los confucianos para justificar sus reformas. Los tradicionalistas conocían las Escrituras, eran los únicos capaces de conseguir que la vieja sabiduría se adecuara a las exigencias del régimen; de forma que fueron encargados de elaborar una doctrina constitucional. Los Han ganaron con ello el presentarse como los restauradores de una era venerable después de una era tiránica, y, bajo la égida de los letrados, se instauró un conservadurismo en beneficio del poder. El espíritu de las leyes se impregnó de confucianismo y las normas confucianas asumieron, en cierto sentido, fuerza de leyes. Cuando Wu-ti subió al trono, los libros antaño ocultos circulaban libremente por el imperio. El triunfo del confucianismo desacreditó a los escritos de las otras escuelas. Cuando el emperador decidió reservar a los confucianos la enseñanza dada por el Gran Colegio a los futuros funcionarios, nadie se atrevió ya a profesar puntos de vista considerados como heterodoxos en los medios oficiales. Atrapado en la red del dogmatismo, el pensamiento chino ya no consiguió librarse totalmente de él.

Las ideas del *Yin-yang kia,* aceptadas en la época de Mencio por una fracción de la escuela confuciana, escaparon, sin embargo, a este descrédito. Sin duda, se enlazaban con antiquísimas nociones cosmogónicas y estaban basadas en la creencia inmemorial sobre la solidaridad de la naturaleza y de la sociedad humana. Se ignora en qué época asumieron un giro teórico las especulaciones sobre el *Yin* y el *Yang,* esas dos modalidades del *Tao.* En cuanto a las nociones referentes a los Cinco Elemen-

tos, los ocultistas las conocían y las utilizaban en la interpretación de los pronósticos sacados de la observación de los fenómenos naturales.

Cuando tratan de comprender esas nociones en sus orígenes, los eruditos invocan generalmente la autoridad del *Hong Fan*, esa *Gran Regla* cuyo análisis ha sido esbozado anteriormente. Se sabe que los Cinco Elementos (el Agua, el Fuego, la Madera, el Metal, la Tierra) no se comportan como sustancias ni siquiera como fuerzas propiamente dichas. El término que los designa evoca la idea de una marcha. Dispuestos en los cuatro extremos de la encrucijada cardinal, se suceden produciéndose o destruyéndose recíprocamente, y la Tierra ocupa el centro de la encrucijada. Su revolución anual se efectúa —bajo la influencia del *Yin* y del *Yang*— alrededor del punto central en el que radica el Jefe *(Huang Ki)*, el Augusto Techo que preside el devenir universal. No es, pues, enteramente arbitrario ver en ellos grandes fuerzas en acción, a condición de no olvidar su papel en el reparto de las Diez mil cosas. Asociados con las cinco direcciones (los cuatro orientes y el centro), están ligados con los números que intervienen en la organización de los sistemas de correspondencia. Así, Granet los consideraba ante todo como «símbolos de las cinco agrupaciones de realidades emblemáticas repartidas en los cinco sectores del universo». Para gobernar bien, es esencial clasificar las cosas y distribuirlas en el Espacio-Tiempo. Así pueden preverse las actividades y regularse los comportamientos. El mundo es un edificio perfectamente cerrado, cuyas partes se sostienen todas entre sí. El sabio tiene como misión extraer sus coordenadas, formar un orden sistemático con las cosas y los hechos. Es deber de los jefes tomar como modelo dicho orden.

La teoría de los Cinco Elementos estaba constituida, en cualquier caso, en el siglo IV a. d. C., como lo prueba una inscripción ligeramente posterior al año 400. También en el siglo IV los Cinco Elementos fueron asociados a las cinco Virtudes elementales, tomadas sucesivamente por las dinastías, en el curso de la historia, como emblemas. Al comienzo de una era, una Virtud nueva sustituye a la que no ha podido vencerla. El Cielo hace conocer al príncipe fundador la virtud que conviene a su reinado, mediante ciertos indicios, y el recién elegido regula su gobierno en consecuencia. La idea del retorno cíclico de las Cinco Virtudes elementales permitía que el pensamiento político organizara la historia e interpretara la tradición conforme a las necesidades de las épocas sucesivas.

Cuando los letrados de los Han recibieron el encargo de legitimar el poder de la dinastía presentándolo como fundamento de un orden ético-cósmico, apelaron a las especulaciones del *Yin-yang kia.*

I. *Tong Tchong-Chu*

El principal artífice de esta ingente obra fue un gran erudito, Tong Tchong-chu (179-104 a. d. C.). Los tres discursos que éste dirigió al emperador Wu sobre el buen gobierno se hicieron célebres. Sin embargo, no le fue confiado ningún cargo importante en el reinado de este príncipe, y, tras haber tropezado con los celos y las intrigas, se retiró a la vida privada y consagró el final de sus días al estudio. Trabajador incansable, escribió mucho y adquirió notable autoridad entre los letrados, que le consideraban como su jefe. La obra que más estimaba era el *Tch'uen-ts'ieu,* que le parecía aportar el más íntimo pensamiento de Confucio. Lo que queda de sus escritos constituye el *Tch'uen-ts'ieu Fan-lu* (el suave rocío de las primaveras y de los otoños).

Este hombre íntegro y de gran saber no es un pensador original. Tomó prestadas ciertas concepciones religiosas de la época preconfuciana, tomó del confucianismo una ética, y de la escuela del *Yin* y del *Yang* los elementos de una cosmología. El Cielo es la clave de su metafísica. Lo asocia a la Tierra para designar el universo, pero lo venera sobre todas las cosas como el gran antepasado de la raza humana y le atribuye al hombre un papel eminente en la creación. El Cielo —dice— ha hecho al hombre a su semejanza, dotándolo de la facultad de conocer y de experimentar sentimientos de amor y de aversión. Entre todas las criaturas, el hombre es, por lo tanto, la más noble; y entre todos los hombres, el más sabio es el mejor calificado para la soberanía. El hombre único, el príncipe, constituye con la pareja Cielo y Tierra una trinidad cuya actividad armónica asegura el orden universal. Los tres elementos de esta trinidad trabajan de perfecto acuerdo; íntimamente unidos forman un sólo cuerpo completo y cerrado. El Cielo es el señor de los espíritus y el príncipe le rinde culto. Afiliado al Cielo mediante ritos solemnes, el príncipe reina sobre su trono de la misma manera que el Cielo reina sobre el universo. A través de su persona augusta se comunica al conjunto de los seres la fuerza del *jen* (simpatía animadora), virtud primordial que el Cielo posee con superabundancia. Establecido como un enlace entre el Cielo y la Tierra el soberano tiene el poder de hacer irradiar por todo el universo la virtud del Principio supremo *(Tao)*. El Cie-

lo es ese Principio y es la garantía de la moralidad. El príncipe que lo toma por modelo tiene, pues, el deber de comportarse bien. Si los hombres se apartan del Bien, la cólera celeste se manifiesta con signos nefastos. El príncipe es, por lo tanto, el único responsable del desorden. Cuando abandona el camino *(tao)* de la virtud, el mundo se trastorna, el ritmo de las mutaciones entre el *Yin* y el *Yang* se desajusta, el sol y la lluvia, el calor y el frío llegan fuera de tiempo. El *Yin* y el *Yang* circulan sin interrupción entre Cielo y Tierra, y Ton Tchong-chu los considera como·hálitos *(k'i)* primarios y les atribuye a cada uno de ellos una ascendencia sobre dos estaciones. A cada una de las cuatro estaciones le corresponde un elemento, y la Tierra, elemento central, armoniza los intercambios de los otros cuatro entre sí. *Yang* favorece el renacimiento y la expansión de la vida; *Yin,* su degeneración. Por eso *Yang* manifiesta la generosidad del Cielo y *Yin* su severidad. A cada estación le corresponde, por otra parte, una disposición pasional en la que el gobierno debe de inspirarse.

El universo es un todo regido por una ley inmutable: «Un tiempo de *Yin,* un tiempo de *Yang,* tal es la norma celeste». En ese microcosmos que es el hombre coexisten también dos elementos antagonistas y complementarios: *sing,* «la naturaleza», y *tsing,* «el deseo». *Sing* es la complexión de los dones que el Cielo ha prodigado a los hombres, *tsing* es el estimulante que incita a los excesos. El valor de un ser depende del equilibrio que sepa mantener entre sus aptitudes y sus pasiones. El hombre tiende naturalmente hacia el bien, pero sus deseos lo llevan hacia el mal. Así, la bondad sólo existe en él en grado de posibilidad indeterminada, y la educación es la que en realidad la perfecciona. Pero el hombre es perfectible y es capaz de ejercer la benevolencia *(jen)* y la equidad *(yi),* virtudes que ningún animal puede practicar. *Yi* y *jen* constituyen la dignidad del hombre, pero sólo los seres excepcionales son capaces de llevarlos a su madurez. Por eso el príncipe y el sabio constituyen la viga maestra de la sociedad. Asociados en el gobierno, sostienen el mundo y guían a la humanidad hacia su noble destino. Escogidos entre los más dignos, los letrados que aconsejan al príncipe tienen el deber de aclararle la justicia de sus secretos buscando precedentes en la historia. Poseen el conocimiento de los hechos históricos y pueden interpretarlos en función de las circunstancias. Asistido por estos consejeros avisados, el jefe vela por la instrucción de sus súbditos y transforma sus costumbres mediante los ritos y la música. Igual que el Cielo, se muestra unas veces benévolo y otras severo. Recom-

pensa o castiga y se esfuerza por perfeccionarse a sí mismo para el mayor bien de todos.

Al conceder a los expertos en sabiduría el privilegio de justificar las decisiones del emperador o de censurarlas, estas doctrinas consagraban la autoridad de los letrados. Conscientes de su poder, los confucianos utilizaron el pasado para el arreglo del presente. Tong Tchong-chu dividió la historia en tres períodos, que, por sí solos, constituían un ciclo. Sobre cada uno de ellos reinaba un color: el Negro, el Blanco y después el Rojo. A cada uno de estos «reinados» le correspondía una dinastía, una organización específica del calendario y una forma especial de civilización. Así es como al reinado de los Hia (Negro) sucedió el de los Yin (Blanco) y luego el de los Tcheu (Rojo), y de nuevo el del Negro. El Primer Emperador honró al Negro y el Seis fue el patrón en la serie de los números. Esta teoría —resumida demasiado brevemente aquí, por lo que no puede dejar traslucir todo lo que implicaba— colocaba el arte del calendario por encima de todas las artes y establecía la dependencia de la historia y del gobierno con respecto a él. Encargado por el Cielo de poner de acuerdo el curso de los asuntos con las disposiciones modales del principio último *(Ta Tao)*, el príncipe es el Dueño del Calendario. Reúne bajo su cetro las Diez mil cosas, la legitimidad de su poder es indiscutible y resulta inherente a su casa durante todo el tiempo que domine su color dinástico.

II. *Wang Tch'ong y la reacción positivista*

La importancia concedida por Tong Tchong-chu al calendario reconcilió con la ortodoxia a los técnicos de la Naturaleza. La escuela acogió viejas creencias indígenas y se dejó contaminar por la magia. Tseu Yen, que fue, al final de los tiempos antiguos, la más importante figura del *Yin-yang kia,* poseía, como es sabido, ciertas recetas para «prolongar la vida». Y los magos que se remitían a él «se entregaban a las prácticas que aseguran la inmortalidad mágica». Igual que Tseu Yen, esos magos eran originarios de las fronteras del Nordeste, en las que predominaba la influencia del chamanismo. «Sus cuerpos se disgregaban, se disolvían y se transformaban», escribe el historiador Sse-ma Ts'ien. Fueron ellos quienes decidieron a Ts'in Che Huang-ti, y más tarde al emperador Wu, de los Han, a lanzar al mar expediciones en busca de las tres montañas santas «en las que se encontraban hombres felices y la droga que les impide morir». Así, la influencia del *Yin-yang kia* no se ejerció

sólo sobre el desarrollo de la cosmología confuciana, sino también sobre el de la magia taoísta, es decir, la alquimia. Ninguna hostilidad de principios oponía, en la época, a confucianos y taoístas. Se producían intercambios entre ambos medios y en ciertos escritos se expresaron tendencias eclécticas. En el *Huai-nan-tseu,* por ejemplo, se encuentran agrupadas nociones tomadas en préstamo a las escuelas más diversas y en particular al taoísmo. El filósofo que dio su nombre a esta obra era un príncipe de la casa de los Han, Lieu Ngan, rey de Huai-nan (muerto en 122 a. d. C.). Lieu Ngan sabía muchas cosas sobre el macrocosmos, el microcosmos y su mutua dependencia. Le gustaba la filosofía y vivía rodeado de escritores que le ayudaban en sus trabajos. También atraía a su corte a ilusionistas. Le apasionaban tanto los libros raros como los secretos mágicos y ocultaba en su almohada escritos concernientes a los inmortales y al arte de hacer oro.

En la escuela de Tong Tchong-chu tomó otro giro la atracción de lo extraordinario. Tong Tchong-chu había hecho del sabio «un rey sin corona», imaginándose que el Cielo lo había investido secretamente con el mandato. Sus discípulos fueron más lejos y presentaron a Confucio como un ser inspirado, un profeta, un dios. Incluso se les ocurrió completar su enseñanza con explicaciones que compusieron ellos mismos y que le atribuyeron.

Estos abusos provocaron una reacción positivista. El más ilustre representante de esta tendencia realista, Wang Tch'ong (27-100? d. C.) hizo en su *Luen heng (Ensayos críticos)* el inventario de las ideas y de las creencias de su época, denunció el error y la superstición y se declaró por último enemigo de las fábulas y las mentiras. No creía ni en los dioses, ni en los espíritus ni en los prodigios, y rechazaba deliberadamente todo postulado sobrenatural. Consideraba que Confucio pecaba contra la razón cuando se inclinaba, con el respeto de un creyente, ante el Cielo soberano. Ningún espíritu celeste interviene sobre los jefes de Estado para advertirlos o castigarlos. Cuando los antiguos sabios hacen hablar al Cielo incurren en una piadosa mentira y le prestan sus propios sentimientos. La verdad es más sencilla: «El corazón del Cielo está en el pecho del sabio».

El hombre no desempeña en la naturaleza el papel que le atribuye Tong Tchong-chu. Aunque está dotado de inteligencia, no ocupa más lugar en el universo que una pulga o un piojo bajo un vestido. ¿Qué influencia podría tener su conducta sobre los movimientos del Aliento cósmico? Ninguna, desde luego, pues todo el universo se explica por el funcionamiento espontáneo de un Principio impersonal y neutro. Wang Tch'ong

toma aquí algo del taoísmo, pero sólo conserva su naturalismo. La ascesis, el éxtasis, la absorción en el Uno, el retorno al Origen de las cosas, el *Tao* concebido como principio inmortal e inmortalizante, todo lo que constituye lo esencial del *tao kia*, es rechazado por él. Su metafísica es monista y materialista: el Eter *(ki)* es la sustancia primaria de todo lo que existe, y los intercambios que se producen en el seno del Eter primordial *(Yuan K'i)* son espontáneos, ninguna voluntad los preside. *Yin* y *Yang* son las dos modalidades primarias del Eter: *Yang* es el hálito del Cielo; *Yin* el de la Tierra: «El Cielo y la Tierra unen sus hálitos y las Diez mil cosas nacen naturalmente», como nace el niño de la unión de los hálitos del marido y de la mujer. El Cielo está hecho de hálitos puros; la Tierra, de hálitos groseros, y el hombre nace entre ellos de la misma manera que se produce el hielo. El encuentro de los hálitos es fortuito, por otra parte; los seres reciben su destino de sus padres, y no del Cielo, que no puede recompensar ni castigar, puesto que es sólo materia. La felicidad y la desgracia no dependen en forma alguna de la conducta de los hombres, de la misma manera que los desórdenes que arruinan a los imperios no están determinados por la perversión de los gobiernos. Están ligados a condiciones económicas difíciles, a la penuria, pero no dependen en absoluto de la moralidad pública. Los hombres son buenos o malos según que el hálito *Yang* les haya sido repartido más o menos ampliamente en el momento de su nacimiento. El espíritu vital que los anima es hálito, de la misma manera que lo son la carne y la sangre de su cuerpo. La carne y la sangre son *yin*, el espíritu vital es *yang*, pero no por ello es más inmaterial. Nada sobrevive en el hombre después de la muerte, y los taoístas son presa de la ilusión cuando hablan de inmortalidad.

El problema del espíritu y de su supervivencia fue recogido en el siglo IV. Cuando los budistas entablaron disputa con sus adversarios, a propósito de la transmigración, hubo escépticos que sostuvieron el punto de vista de Wang Tch'ong. Sin embargo, el esfuerzo crítico intentado por él apenas fue seguido. Quería que toda teoría se sometiese a la prueba de los hechos. Un hecho es un dato sobre el que el pensamiento puede asentarse. La experiencia externa no es convincente, sólo el ejercicio de las facultades intelectuales puede aportar la certeza al espíritu. El ojo y el oído abusan a menudo de la razón, debido a las falsas apariencias. Si su testimonio no es verificado y rectificado por el intelecto *(sin-yi)*, ni es suficiente, ni siquiera válido. Puesto que la muerte se traga la personalidad, no existen los fantasmas. Muchas gentes afirman que los han visto y no hay

que poner en duda su buena fe, pero sus sentidos los han engañado. Argumentar con ayuda de ejemplos es un buen método, pero, sin embargo, el juicio tiene que intervenir en la elección de los ejemplos, y si no se refieren a realidades que la razón puede aceptar como tales, no prueban nada.

Las creencias son tenaces, de forma que Wang Tch'ong no fue muy escuchado. A finales del siglo I, la dinastía de los Han entró en decadencia y del debilitamiento del poder central derivó la degeneración del confucianismo. Gracias a Ma Jong y a Tchen Hiuan, los dos grandes letrados que redactaron comentarios sobre todos los clásicos, la enseñanza confuciana volvió a ganar audiencia entre los intelectuales. Pero, en la corte, los eunucos mantenían estrechas relaciones con los magos y la manía de la magia seguía en aumento. Es sabido que la magia ocupaba un gran lugar en la vida taoísta desde los inicios de la época imperial. Asociada con la alquimia y con todo un conjunto de prácticas vivificadoras, contribuyó al desarrollo de un taoísmo de nuevo estilo, que se apropió de las creencias indígenas o extranjeras y evolucionó hacia una forma teísta. Para distinguirlo del taoísmo filosófico *(tao kia)*, los chinos designaron a ese taoísmo mágico-religioso con la expresión *tao kiao*, «religión taoísta». A mediados del siglo II, el *tao kiao* se otorgó instituciones comunitarias que facilitaron su acceso al poder político.

En el 184, el famoso levantamiento de los «Turbantes Amarillos», organizado por el *T'ai-p'ing tao*, una secta taoísta que anunciaba el advenimiento de la Gran Paz, afectó duramente a la dinastía. Esta revuelta, una de las más temibles de la historia china, fue aplastada rápidamente, pero su represión provocó una guerra civil que llevó a los Han a la ruina.

Entonces se inició una era de disensiones nacionales que iba a durar casi cuatrocientos años. La enseñanza oficial perdió su prestigio y el retroceso del confucianismo favoreció el renacimiento del taoísmo filosófico. Las *élites* se interesaron por las cuestiones metafísicas y se dejaron ganar poco a poco por la influencia del budismo.

6. BUDISMO Y RENOVACIÓN

I. *La escuela del misterio*

La caída de los Han fue seguida por un largo período de desunión y de anarquía. El imperio se dividió y en principio se repartieron el suelo entre tres reinos. Luego una nueva dinastía, la de los Tsin (265-420), intentó restablecer la unidad.

Pero sólo pudo oponer una efímera resistencia a la presión de las hordas hunas y les abandonó el norte del país después de unos cincuenta años de luchas. En el 317, el gobierno imperial se reconstruyó al abrigo del Río Azul, y hasta finales del siglo VI se sucedieron unas dinastías desdichadas en Kien-k'ang (el actual Nankín).

Pese a la anarquía y la miseria, la cultura china no conoció regresión durante esa época de sangre. Bajo la influencia de las grandes familias —las cuales, en nombre de emperadores sin virtud, ejercían un poder de hecho— las bellas artes alcanzaron un elevado nivel de refinamiento. La corte alentó las humanidades y el interés de las *élites* se fue separando poco a poco de la política para orientarse hacia estudios teóricos.

La lógica atrajo, ante todo, a aquellos que aún se ocupaban del arte de gobernar. Entre los conservadores hubo espíritus ilustres que se consagraron a ella. De la misma manera que lo habían intentado, hacía cinco o seis siglos, los escritores de la Escuela de los nombres, ellos se plantearon razonar bien con el fin de actuar adecuadamente. Cuando todo es desorden y confusión, ¿no resulta esencial, para hacerse una idea justa de las cosas, examinar los principios que presiden la elección de los términos que se utilizan para pensar? Aquellos a quienes desagrada este abstracto esfuerzo analítico se dejan extraviar por denominaciones arbitrarias y argumentan en falso.

Nombrar un objeto es interpretarlo en su realidad profunda. A través del símbolo se manifiesta la esencia de las cosas, de forma que el estudio bien entendido de la lógica sirve de introducción a la metafísica. Así es como, a finales del siglo III, se constituyó una escuela que se propuso escrutar el tenebroso misterio *(hiuan)* de lo absoluto. Los adeptos de la «Escuela del misterio», *Hiuan-hiue,* se remontaban a la fuente de la metafísica, inspirándose ampliamente en el *Libro de las mutaciones,* uno de los más venerables libros canónicos. Pero el razonamiento especulativo se detiene en el umbral del misterio, de forma que también se volvieron a los místicos para llegar a alcanzar lo que supera el entendimiento. Ni Lao tsé, ni Tchuang tseu habían sido incluidos, bajo los Han, en el ciclo de los estudios oficiales; sin embargo, se les leía.

Generalmente, tales adeptos pertenecían a familias antiguas, en las que el apego al taoísmo se conciliaba perfectamente con el respeto a las tradiciones confucianas. De acuerdo con la educación que habían recibido, daban la primacía a Confucio. Pero el maestro no les era de gran ayuda cuando se trataba de ontología. Para definir las relaciones que mantienen la esencia sin nombre ni forma (*pen-wu,* el no-ser fundamental) y el mundo

de las Diez mil cosas, Lao tsé y Tchuang tseu les resultaban más útiles. Confucio respondía con el silencio a la curiosidad de los buscadores de lo absoluto. ¿Cómo explicar esta actitud de rechazo? La dificultad parecía insuperable; uno de los más célebres pensadores del siglo III, Wang Pi, la resolvió hábilmente. Un tal P'ei Huei, a quien había acudido a ver, le planteó la cuestión siguiente:

> «En verdad, el no-ser es el fundamento de todo. ¿Cómo puede ocurrir que el Sabio [Confucio] haya evitado siempre hablar de ello, mientras que Lao tsé era inagotable sobre este tema? El Sabio, respondió Wang Pi, se había identificado con el no-ser [*wu*], de forma que no podía tomarlo como tema de discusión. Lao tsé y Tchuang tseu no habían escapado por completo a la esfera de la existencia. Y así hablaban sin cesar de lo que consideraban como una carencia.»

Esta anécdota, muy difundida, ilustra felizmente la actitud adoptada por los filósofos chinos en los casos delicados. Cuando ciertas confrontaciones doctrinales presentan el riesgo de ponerlos en contradicción consigo mismos, sitúan la idea ante el espejo de su espíritu y la aclimatan mediante un juego sutil. Guiados por la intuición de íntimas conveniencias, aseguran las analogías, reconcilian las diferencias y trasplantan en cierta medida a su propio mundo razones, invenciones y nociones. Sin rechazar lo antiguo, se apropian de lo nuevo mediante insensibles transposiciones. Siguiendo el ejemplo de Confucio, que decía: «Transmito, pero no invento», tratan de aislar de las obras que han estudiado los elementos de una síntesis viva. No ponen en duda el pensamiento de los maestros, lo renuevan al interpretarlo.

Como Wang Tch'ong, Wang Pi y sus amigos agradecían a Lao tsé que hubiera «evidenciado» la noción de espontaneidad. Pero Confucio seguía siendo, a sus ojos, el sabio entre los sabios. Para conservarle el rango que había adquirido bajo el Imperio, le prestaron ideas taoístas y pretendieron que sus sentimientos íntimos habían sido muy mal comprendidos. Según ellos, Confucio vivía en estado de quietud mística, respondía a la llamada de los seres de la misma manera que el eco responde al sonido, y hablaba a sus discípulos el lenguaje que éstos eran capaces de comprender. Pero no atribuía a su enseñanza más que un valor de expediente, y, más edificante por su silencio que Lao tsé por sus conversaciones, dejaba al futuro el cuidado de descubrir sus secretas intenciones.

Para llevar a buen término un razonamiento tan ingenioso era preciso dominar por completo las sutilezas de la dialéctica.

El *Hiuan-hiue* organizaba, para este fin, debates que se desarrollaban en torno a un tema político o ritual, metafísico o místico. La costumbre establecía, sin embargo, que la discusión fuese desinteresada. Los que participaban en ella debían de olvidar toda segunda intención utilitaria y jugar con las ideas por puro placer. Dado que se trataba de una actividad gratuita, daban a sus justas verbales el nombre de «conversaciones depuradas» *(ts'ing tan)*. El arte de las «conversaciones depuradas» ha seguido siendo célebre en la historia de las letras chinas. Desempeñó también su papel en la historia de las ideas: en el siglo III actuó como un estimulante sobre los espíritus y contribuyó al renacimiento del taoísmo. Sin embargo, al contrario que los discípulos de Lao tsé y de Tchuang tseu, los neotaoístas no eran hostiles por principio al confucianismo. No vivían como anacoretas, sino que amaban a la naturaleza y sentían cierto desprecio por el siglo. Desafiaban las conveniencias y se tomaban cuando podían libertades peligrosas frente a los poderes públicos. Sin embargo, el adiós al mundo era raramente definitivo en este medio privilegiado, en el que la necesidad de elegancia salía ganadora con frecuencia sobre el atractivo del recogimiento. El prestigio de *Hiuan-hiue* salió ganando con ello, y en el siglo V, bajo la dinastía de los Lieu Song (420-479), el emperador Ming reconoció la existencia oficial de la escuela. Les abrió las puertas de una «Academia de estudios generales» *(Tsong-ming kuan)*, en la que ocupó un lugar entre las grandes disciplinas, junto con el confucianismo, la literatura y la historia.

El desarrollo del *Hiuan-hiue* fue progresivo y la personalidad de Wang Pi dominó sus comienzos. Wang Pi consagró su breve existencia al estudio de tres grandes textos: el *Yi-king*, el *Lao-tsé*, el *Luen-yu* (*Conversaciones*, de Confucio), y con la vuelta a los comentarios renovó la ontología. Es sabida, en efecto, la importancia que concedía al misterio del ser, o más bien a ese más allá del ser que trasciende formas y figuras. Hay un contraste radical entre lo absoluto, en el que nada es aprehensible, y el universo diversificado, que es objeto de experiencia. Por oposición al mundo visible, lo absoluto está vacío de existencia, aparece como un no-ser. Ese no-ser *(wu)* funda, sin embargo, la existencia de todos los seres. Bajo el nombre de *T'ai Ki* (el «Techo supremo»), el *Yi-king* lo designa con razón como el gran regulador, como el principio organizador del cosmos. Los que poseen la ciencia de los números le dan Uno como símbolo: «Uno está en el origen de los números, está hecho de todas las cosas. Todos los números se forman por su mediación, pero él no es ninguno de ellos». Si no fuera por la presencia de lo

Indeterminado, nada llegaría a tener existencia, y, sin embargo, nada de lo que existe es él. El paso del no-ser al ser constituye, desde luego, un problema. Confucio lo había resuelto por medio del silencio, y precisamente es en el silencio de la concentración donde la realidad del sujeto pensante se afirma como una evidencia. El espíritu no se capta por sí mismo, pero se aparece a sí mismo cuando su energía se despliega. Así, para aclarar el misterio, Wang Pi propone distinguir entre sustancia (*t'i*, cuerpo) de lo absoluto y su manifestación. Lo absoluto es inasible, pero se utiliza *(yong)*. Oscuro en sí mismo, se revela a la plena luz de lo visible. Ser y no-ser constituyen, pues, los dos aspectos del «Supremo último», y el uno no se concibe sin el otro.

Al distinguir la esencia de su manifestación, Wang Pi quería convencer a sus contemporáneos de la realidad del Principio. No lo logró siempre y sus conclusiones fueron contradichas, casi en la misma época, por un *Comentario del Tchuang-tseu*. Esta celebérrima obra, que constituye la más original aportación de la escuela al pensamiento chino, es, por desgracia, difícil de fechar con la precisión necesaria. La habían compuesto dos hombres cuyos puntos de vista coincidirían: Hiang Sieu y Kuo Siang. Se hizo con los dos textos una sola obra, que se atribuyó a Hiang-Kuo (compuesto de los dos nombres). Lo importante aquí es observar que esta obra interpreta al *Tchuang-tseu* con un espíritu nuevo.

El antiguo taoísmo no ponía en duda la existencia del *Tao* como absoluto. Para Lao tsé y Tchuang tseu, «vacío» *(hiu)* significaba vacío de contenido particularizado, *wu* tenía toda la fuerza de una negación mística, y el término *Tao* era sólo el símbolo de lo Inaprehensible. Para los autores del *Comentario*, por el contrario, el *Tao* es una pura nada, y los que se remontan desde las diez mil esencias hasta el *Yin* y el *Yang*, y después aún más allá, no alcanzan más que la «naturaleza de las cosas», el *tseu-jan*. Las cosas «se transforman por sí mismas» *(t'u hua)*. Basta con dejar actuar a la espontaneidad *(tseu-jan)* propia de cada una de ellas para explicar su desarrollo. La autotransformación se concilia perfectamente, por otra parte, con la existencia de un mundo ordenado. Basta con observar el universo para comprobar que todo se encuentra en él en recíproca correspondencia. Las cosas y los seres mantienen relaciones mutuas. El «esto» y lo «otro» tienen entre sí la misma relación que los labios y los dientes. Los labios no existen para los dientes, pero los dientes tienen frío cuando los labios han desaparecido. Por insignificante que sea, el cuerpo de un hombre no está menos condicionado por los fenómenos cósmicos, y lo que es cierto en el caso del cuerpo material lo es tam-

bién en el del ser espiritual. La libertad individual queda así perfectamente asegurada. Cuando las presiones que se ejercen sobre un ser son múltiples, se neutralizan. Depender de un número indefinido de causas es no depender de nada. El hombre es, pues, dueño de su destino, y está llamado a la felicidad si es bastante sabio para contentarse con su «porción» *(fen)*. El término *fen* no designa solamente la parte de vida que es impartida a cada uno, sino también ciertas aptitudes y las tareas que les corresponden. La felicidad se compone de sabiduría, y la sabiduría consiste, para cada uno, en no emprender nada que supere sus propias capacidades. Un hombre debe de sacar de sí mismo la fuerza necesaria para la acción. Corre hacia la desgracia quien asume una carga que no le está destinada: «Aunque fuera tan ligera como un cabello, bastaría para destrozaros... La felicidad es interior al ser y, por lo tanto, es infinitamente ligera. La desgracia viene del exterior, de forma que es extremadamente pesada». Es preciso, por lo tanto, medir las fuerzas antes de emprender algo y desconfiar por encima de todo de las empresas del espíritu.

La sed del conocimiento es, en efecto, la más temible de las trampas. Incita a la inteligencia a buscar en el exterior su objeto, crea un desequilibrio doloroso entre la facultad de conocer y la capacidad de actuar. El peligro sólo amenaza, por otra parte, al ejercicio abusivo del conocimiento. Algunos espíritus recorren sin esfuerzo vastos espacios. La meta a la que se proponen llegar está a su alcance, y así son capaces de transportarse a ella en un impulso natural. Conocer así no significa adquirir un saber nuevo, sino descubrir lo que se llevaba dentro de sí sin saberlo. El ejercicio del conocimiento no es un mal cuando es espontáneo, la facultad de captar inmediatamente las cosas no está reservada a los espíritus grandes. La inteligencia más limitada puede funcionar de acuerdo con esta norma cuando tiene en cuenta sus límites.

Los que sueñan con una esfera demasiado vasta dan pruebas de su ignorancia. Distinguen erróneamente lo mejor de lo peor, lo verdadero de lo falso. Como explica, muy correctamente, Tchuang tseu en su capítulo *De la igualdad de las cosas* (*Tsi wu luen*), todas las cosas se equivalen y el reino de la sabiduría es el de la «no distinción». El pasado ya no existe, ¿para qué sirve referirse siempre a él y juzgarlo todo de acuerdo con acontecimientos que no volverán a repetirse? ¿Para qué sirve imitar a los antiguos? Puesto que todo cambia a cada instante, más vale vivir de acuerdo con su tiempo. El mejor gobierno es el que menos interviene en los asuntos de los hombres y deja que el mundo se cuide de sí mismo. Cuando

cada uno es libre para «vivir de acuerdo con su naturaleza», todos son felices a su manera y el Estado goza de paz.

En el siglo IV había dos tendencias que se repartían la opinión: una era confuciana y la otra taoísta. Los confucianos de estricta observancia concedían preponderancia «a la moral y a las instituciones» *(ming kiao)* en la marcha de las cosas. Los taoístas eran partidarios del «dejar hacer». Hiang Sieu y Kuo Siang querían, sin embargo, que el libre juego de la vida se regulara sobre la razón, «desde el interior». Entre los neotaoístas, algunos llevaban la espontaneidad al extremo y se abandonaban sin reservas a sus impulsos. Fervientes del *ts'ing t'an* también ellos, llevaban hasta la paradoja la búsqueda del despego. Veían en toda premeditación, aunque fuera de simple buen sentido, un riesgo de «obstrucción» espiritual. Admiraban a aquellos a quienes el «vuelo del alma» arrastra «fuera del mundo», hacia la luz absoluta, y buscaban la verdadera felicidad y la independencia en el olvido de todas las cosas. Había entre ellos hombres de Estado, poetas y artistas. Estos apasionados de la libertad buscaban refugio en la naturaleza; escuchaban el soplo del viento, el murmullo de las fuentes y seguían el caprichoso vuelo de las nubes. Así, se tomó como símbolo de su talante vagabundo y nostálgico la expresión *fong lieu,* «viento y agua corriente». Los espíritus *fong lieu* apreciaban, a la vez, la extremada sensibilidad y la sangre fría. Si la atracción de un profundo deseo los impulsaba, ningún gesto les parecía desplazado. Juzgaban al acto por su pureza, es decir, por su «naturalidad» y su gratuidad. La imitación les hacía desconfiar y para alcanzar la sabiduría sólo se asentaban sobre la intuición. Abrieron el camino de los que pretendieron, en el curso de los siglos siguientes, encontrar en el budismo una fuente de renovación.

II. Hiuan-Hiue y el budismo

El budismo penetró en China en los comienzos de nuestra era, gracias a los contactos establecidos en aquella época entre el imperio de los Han y el Asia central. Había nacido en el nordeste de la India hacía cinco o seis siglos, en el *teraï* nepalés. Una tradición que durante mucho tiempo gozó de autoridad atribuye su introducción a la iniciativa imperial, en el año 65 de nuestra era. Se han propuesto otras fechas (el año 1 de nuestra era, el reinado del Primer Emperador), pero ninguna de ellas puede ser tomada seriamente en consideración. De hecho, el budismo se infiltró en China sin ruido, por tierra y por mar. Para no llamar la atención de los ambientes xenófo-

bos se revistió de un disfraz taoísta. La red de comunidades que los «Turbantes Amarillos» organizaron sobre el suelo chino, *en el siglo II, facilitó su propagación, pero está* probado que en el siglo I existían ya comunidades budistas en la cuenca inferior del Río Azul. Esas comunidades parecen haberse aglutinado en Lo-yang, donde, a mediados del siglo II, se constituyó un centro de traducción de libros budistas alrededor del religioso parto Ngan Che-kao. La astucia desplegada por los misioneros de la nueva fe contribuyó no poco a su éxito. Se presentaron como magos que poseían un nuevo método de inmortalización y se hicieron aceptar por los chinos gracias a esta estratagema. Cuando se dieron cuenta de que el engaño se hacía a su costa, los taoístas pretendieron reconquistar con piadosas supercherías el favor que se les escapaba. Pretendieron que Lao tsé había partido hacia el oeste al final de su vida para convertir a los bárbaros, que había llegado a la India y que allí había tenido como discípulo al futuro Buda. Una obra que llegó a ser célebre, el *Libro de la conversión de los Hu por Lao tsé (Lao tseu hua Hu king)* contribuyó a difundir esta leyenda. Los budistas replicaron y se entabló una polémica. Las doctrinas búdicas, decían los taoístas, no son sino el eco deformado de la enseñanza del *Tao-tö king*. Los chinos no han reconocido lo que les pertenece en el fárrago de los escritos indios, pero sin embargo no pueden encontrar en él ninguna verdad que ya no posean.

El hecho es que los nuevos métodos de ascesis eran, como los del taoísmo, reveladores de lo absoluto. Y así, los chinos se dejaron engañar durante mucho tiempo por semejanzas engañosas. La traducción de los textos planteaba serios problemas. Los chinos, que lo ignoraban todo del sánscrito, tomaban de su propio vocabulario los términos susceptibles de transmitir el contenido de las nociones indias y los deformaban al transponerlas: *bodhi* (la iluminación) fue traducido por *tao, nirvāṇa por wu-wei* (no-obrar). Estas aproximaciones crearon confusiones que sirvieron de tema en las controversias entre los budistas, los taoístas y los confucianos. La discusión deparó útiles intercambios, y poco a poco se vio cómo se dibujaba, en los puntos de acuerdo, un nuevo camino hacia el Despertar. Así se constituyó un budismo chino, que ejerció una profunda influencia sobre el desarrollo ulterior de la filosofía china.

Más adelante hablaremos de las sectas budistas que nacieron en suelo chino. Pese a su originalidad, poseen en común con las sectas importadas ciertas concepciones fundamentales que es preciso recordar brevemente aquí.

El budismo cree en la fuerza del acto (*karman*) y en la retribución que le sigue. Todo acto produce un efecto, que condiciona el destino de un ser. La muerte no cambia nada en esta ley, pues las consecuencias del acto pasado pueden ser recogidas en el curso de otra existencia. La noción de *karman* pertenece a un substrato indio muy antiguo, pero *karman* designa, en el contexto védico, el acto ritual, la fuerza imperativa del sacrificio. Para los budistas, por el contrario, el acto, cargado con su efecto, es un peso que arrastra al hombre de una vida a otra a través de muertes sucesivas. Ese «resto» es lo que liga al ser a la Rueda de la transmigración y lo mantiene prisionero del *saṃsāra* (fluir con), es decir, del encadenamiento de las causas que constituye el mundo de las apariencias. En el universo visible nada existe, todo fluye, el devenir devora al ser, el yo no es más que un agregado de fenómenos, creado por la ignorancia *(avidyā)* y alimentado por la sed de la existencia. El triple mundo es «el fruto del espíritu, tiene por esencia el espíritu». Para obtener la liberación es preciso destruir la ignorancia y aniquilar el deseo. El conocimiento de la universal no-permanencia es lo único que permite alcanzar el reposo y llegar, por encima del océano de los renacimientos, al «estado inmutable», al *nirvāṇa*. «Allá donde no hay nada, donde no hay ningún apego, la isla, lo único: a eso llamo yo el nirvāṇa.» Así se había expresado Buda, y el *nirvāṇa* es extinción para el Pequeño Vehículo *(Hīnayāna)*. Pero a comienzos de nuestra era, en los medios divididos del budismo se expresaron nuevas tendencias y poco a poco se formó una concepción completamente distinta. Se inició un camino más largo *(Mahāyāna)* hacia la liberación. Los que lo emprendieron encontraron al Ser en el propio seno del vacío; la personalidad de Buda se transfiguró, el cuerpo humano de Śākyamuni se desdobló en un cuerpo maravilloso y ese cuerpo apareció como la manifestación gloriosa del cuerpo de Esencia (*Dharmakāya,* el Cuerpo de la Ley).

La doctrina de los «tres cuerpos de Buda» *(trikāya)* sólo encontró su forma teórica en una época bastante tardía (siglo v). Pero su elaboración fue el pretexto para especulaciones sobre la naturaleza del Buda. Los chinos emparentaron la noción taoísta de «naturaleza propia» (*sing*) con la de «naturaleza de Buda» y se elevaron así a la inteligencia del Espíritu absoluto. Concedieron una importancia no menos grande a los debates de los budistas sobre la realidad del mundo y del yo. Los *dharma* (el mundo y los seres), decían los realistas, están «construidos y confeccionados» *(saṃskṛta)*, el yo no escapa a la descomposición, pero los elementos que lo constituyen son duraderos, y por lo tanto se puede concluir que «todo existe». Muy al contrario, respon-

dían los idealistas, «nada existe». El yo carece de substrato, la serie de los estados de conciencia que lo constituyen está en devenir, y «lo que va aniquilándose durante cierto tiempo es ya, en seguida, en ese mismo tiempo, inexistente». Entre la afirmación y la negación, un gran pensador indio, Nāgārjuna (siglo II), encontró un término medio. El mundo no existe —dice— en el sentido absoluto de la palabra, pero el hecho de que nosotros lo percibamos nos lleva a concederle una realidad empírica a la que nos acomodamos. La verdad absoluta (*paramārtha satya*) está como recubierta por una verdad que la envuelve (*saṃvṛti satya*) y que permite que el conocimiento se ejerza sobre el aspecto relativo de las cosas. En su aspecto absoluto, por el contrario, las cosas están vacías (*wu*, no existentes), de forma que es inútil perseguir su extinción. El universo que se actualiza ante nuestros ojos está extinguido desde toda la eternidad, el *saṃsāra* no es sino el reverso del *nirvāṇa*. El uno iguala al otro, y el que toma conciencia de esta equivalencia es liberado en seguida. Comprende, en efecto, que el *nirvāṇa*, «ese estado inmutable más allá de los nacimientos», está realizado desde siempre en el fondo de él mismo, se despierta al conocimiento del vacío esencial y accede a lo incondicionado.

La teoría del «término medio» (*mādhyamaka*) fue puesta en conocimiento de los chinos por Kumārajīva. Originario del Asia central, este gran religioso llegó a Tch'ang-ngan en 401, y allí desempeñó una tarea de traducción y de enseñanza. Seng Tchao fue uno de sus más ilustres discípulos. Fundó en China la escuela del Vacío (*K'ong tsong*) o de las Tres Disertaciones (*San luen*), expresión china de la escuela de los *Mādhyamika*. Seng Tchao era un letrado chino, muy versado en el estudio de los clásicos y de las escrituras místicas. Gran admirador de Lao tsé y de Tchuang tseu, descubrió un día la superioridad del budismo y se hizo monje. Encontró en los escritos de los *Mādhyamika* una dialéctica de lo absoluto que le recordó la del *Tsi wu luen*, el capítulo del *Tchuang-tseu* sobre la igualdad de las cosas, y, en sus *Ensayos* (*Tchao Luen*) dio una interpretación de las tesis maestras de la escuela que permitió que los chinos las entendieran a su manera y las utilizaran.

Gracias al trabajo de los religiosos que, en los siglos III y IV, habían traducido los grandes *sūtra* del *Mahāyāna*, tanto en Tch'ang-ngan como en el Imperio del Sur, el conocimiento del budismo había hecho en China sensibles progresos. Escrutando la noción de naturaleza propia o de naturaleza fundamental, oponiendo el ser al no-ser para conciliarlos y alcanzar el reino de la «no distinción», los apasionados de las «conversaciones depuradas» proseguían, por otra parte, el estudio del Misterio (*Hiuan hiue*).

El método que aplicaba a la investigación consistía en escrutar el sentido *(ko-yi)* de los textos a fin de descubrir analogías entre las nociones budistas y las que les eran familiares. Después de haber reducido lo desconocido a lo conocido, su espíritu volvía a encontrar su propio ritmo.

El método *k'o-yi* los obligaba a veces a precisar el contenido de sus creencias. Así es como se entabló una disputa célebre sobre la cuestión del espíritu y de su supervivencia. El budismo ortodoxo pretendía que la persona humana, término extremo de la «serie psíquica», se extinguiese en el *nirvāṇa* después del agotamiento del *karman.* Esta doctrina socavaba los cimientos del culto de los antepasados. El obstáculo era de orden religioso y de alcance social. Para superarlo, pareció necesario circunscribir el problema a sus aspectos filosóficos. ¿Qué es el alma o el espíritu? Según la antigua creencia, el alma-hálito (*huen*) se escapa del cuerpo después de la muerte y sube al cielo para vivir allí una existencia divinizada. ¿Es preciso, por lo tanto, concebir al cuerpo (*hing*) y al espíritu (*chen*) como representantes de dos reinos diferentes? Este dualismo espíritu-materia iba en contra de las tendencias vitalistas del pensamiento chino. Los taoístas, en particular, creían en un afinamiento continuo de la materia corporal hasta llegar al estado sutil. El cuerpo está hecho de hálitos pesados, y el espíritu de hálito ligero. Para inmortalizarse, el asceta afina su sustancia vital hasta llegar a la quintaesencia, y se convierte en pura vida. El *Tao,* que reina en el origen de las cosas lo habita, y resplandece en su mirada. Tchuang tseu compara el Principio de vida con una llama que pasa de una forma a otra, como pasa la llama de un haz de leña a otro. «El fuego se transmite sin apagarse, la vida se prosigue sin interrumpirse.»

En los primerísimos años del siglo v, el monje Huei-yan recogió esta comparación. Se le replicó que el fuego se apaga cuando ya no encuentra madera en la que alojarse. La llama es indestructible, afirmó Huei-yan. Casi contemporáneo de Huei-yan, un letrado que tomó parte activa en las controversias de su tiempo, Tsong Ping, definió al espíritu como «una esencia maravillosa que penetra en todas partes». La sabiduría inagotable de los sabios da testimonio de ello, dice: «Con toda evidencia existe en el universo un espíritu vivo, y ese espíritu no muere». Razonando así, Tsong Ping alcanzaba la vida del alma en la unidad de su principio. Pero esa «esencia maravillosa que penetra en todas partes», ¿tiene otra naturaleza que el hálito vital? ¿No está condicionada por los intercambios del *Yin* y del *Yang,* como el hálito que circula a través del cuerpo inmenso del mundo? Tsong Ping respondió poniendo el énfasis sobre la irradiación

del espíritu: *Chen* (el espíritu) es el poder de investigación de los más dignos», la actividad del pensamiento manifiesta su existencia. Los que negaban la inmortalidad no se dejaron convencer por este argumento. El más ilustre de ellos, Fan Tchen, recordó la distinción establecida por Wang Pi entre la noción de sustancia (*t'i*) y la de utilización (*yong*). El cuchillo —dice— se utiliza para cortar los objetos, pero la destrucción del cuchillo entraña la destrucción del corte. Igualmente ocurre con el cuerpo y el espíritu: el uno es inseparable del otro, y cuando uno desaparece el otro se desvanece. Una vez más, el pensamiento chino tomaba una metáfora por una idea explicativa y sacrificaba el análisis a la intuición global.

Un problema arrastra a otro. El espíritu existe, puesto que el hombre piensa, había declarado Tsong Ping. Pero el pensamiento se ejerce sobre un mundo cuya realidad es ilusoria. Si los *dharma* están vacíos, los pensamientos cuyo objeto constituyen están también vacíos, y el sujeto pensante pierde su razón de ser. La teoría del «término medio» permitía resolver la dificultad, reconocía una realidad empírica al mundo de los fenómenos, y salvaba al pensamiento del naufragio, pero las Diez mil cosas sólo pueden servir de objeto para «el conocimiento vulgar». Para llegar al «conocimiento perfecto» es necesario elevarse, mediante la dialéctica, de lo sensible a lo inteligible, y aprehender lo real bajo su aspecto absoluto. Según Seng Tchao, el introductor en China de las doctrinas de los *Mādhyamika,* es imposible conceder el ser a las cosas condicionadas, pero igualmente es imposible negar su existencia, puesto que se hacen y se deshacen ante nuestros ojos. Lo relativo (*yeu,* lo que existe empíricamente) no es ajeno a lo absoluto (*wu,* lo que no tiene nombre ni forma); los une un lazo de equivalencia, y el misterio envuelto en sombras no traga el dato empírico sin dejar residuos. Pero la aprehensión de lo real absoluto hace intervenir a una forma superior de conocimiento, que es sapiencia (*prajñā*). Al contrario del «conocimiento vulgar», que se refiere a un objeto exterior al sujeto pensante, la sapiencia trasciende la relación sujeto-objeto para transportarse al Uno. ¿Se la puede calificar de conocimiento? *Prajñā* (la sapiencia), respondió Seng Tchao, sondea lo insondable, y por lo tanto es «desconocimiento» (*wu-tche*), o, más exactamente, conocimiento iluminador, pues coincide con su objeto y aclara el «verdadero carácter» de las cosas, que consiste en la ausencia de todo carácter particular. *Prajñā* aprehende la última verdad, es trascendente al conocimiento vulgar y constituye el Despertar completo del Buda. Los que admiten la posibilidad de un tránsito entre el conocimiento vulgar y *prajñā* confunden las nociones de indefinido y de infinito.

Al distinguir formalmente uno de otro estos dos modos de conocimiento, Seng Tchao entablaba otro debate, el de los «dos despertares». Según el Pequeño Vehículo, en efecto, despertarse es recorrer todas las etapas que conducen desde la ignorancia hasta la salvación. Para el Gran Vehículo, por el contrario, despertarse es acceder de pronto a un estado de conciencia absoluto y alcanzar la omnisciencia. Para el omnisciente, el proceso de retribución kármica se desvanece. *Prajñā* ve, efectivamente, todas las cosas en un eterno presente, actualiza «la naturaleza del despertar» que todo hombre lleva en sí, y sustrae a quien lo obtiene a todo condicionamiento. Esta concepción revolucionaria del Despertar maduró poco a poco. Bajo la dinastía de los T'ang, la secta Tch'an la llevó a sus últimas consecuencias.

Tch'an (*tch'an-na*) transcribe en chino el término sánscrito *dhyāna,* que designa una meditación técnicamente regulada, como lo está en el brahmanismo la práctica del yoga. La historia de los intercambios entre China y la India sigue siendo demasiado mal conocida, y no es posible averiguar en la actualidad las influencias que intervinieron en el desarrollo del *Tch'an.* Indudablemente, China fue para el *Dhyāna* una tierra de elección, pero la leyenda pretende que Bodhidharma, el primer patriarca de la secta en China, viniera de la India. La existencia histórica de dicho monje es problemática, por otra parte, y como su sistema consistía en la carencia de sistema, resulta muy difícil seguir hasta los orígenes la huella de las doctrinas que le atribuye la secta. Portador de una enseñanza esotérica, que se habría transmitido «de espíritu a espíritu» a partir de Buda, el presunto introductor del *Dhyāna* en China desembarcó en el Sur entre los años 520 y 525. Se dirigió a Kien-k'ang, la capital, donde el emperador Wu de los Leang lo recibió con respeto. Ferviente budista, el soberano había construido muchos monasterios y dotado a numerosos monjes y monjas. «¿Qué méritos he acumulado yo? —le dijo al recién llegado—. Ninguno, respondió Bodhidharma. —¿Cuál es la Noble Verdad en el sentido más alto?, prosiguió el emperador. —Está vacía, sin nobleza alguna», respondió el monje. Ante la incomprensión del imperial devoto, Bodhidharma franqueó el Río Azul y se estableció en un templo que desde entonces ha sido célebre, el Chao-lin sseu. Vivió nueve años en ese monasterio, donde formó a sus discípulos. Cuando dejó el Chao-lin sseu, uno de los discípulos, Huei-k'o, se convirtió en el principal intérprete de su mensaje. Designado por la tradición como el segundo patriarca de la secta, Huei-k'o tuvo como sucesor en el patriarcado a uno de sus discípulos. El legado místico de Bodhidharma pasó, así, de maestro a discípulo, dentro

del mismo linaje espiritual, hasta llegar al monje Hong-jen, que fue el quinto patriarca de la secta en China.

El emperador Wu creía en la virtud de las obras y en la del estudio. No había comprendido el carácter gratuito del Despertar perfecto. La retribución se efectúa en el tiempo, de forma que el salto a la eternidad intemporal la reduce a la nada. El despego de los pobres de espíritu dispone mejor para el despertar que la ciencia y la práctica de las obras pías. La escuela parecía sólidamente establecida cuando Hong-jen, con gran despecho del sabio religioso Chen-sieu, se orientó hacia Huei-neng, un recién llegado. Entonces se rompió la unidad de la secta: unos siguieron a Chen-sieu y otros a Huei-neng. Este cisma fue el origen de dos escuelas, cuyas luchas pertenecen a la época de los T'ang.

III. La edad de oro del budismo

Con el advenimiento de la dinastía de los Suei (589-618), China volvió a encontrar su unidad después de cuatro siglos de divisiones. Los Suei reinaron apenas treinta años, pero los T'ang recogieron el beneficio de su esfuerzo y prosiguieron su obra. Acabaron la refundición del Estado, restauraron la hegemonía china en Asia central y la extendieron hasta el Indo. A mediados del siglo VIII, establecida en el Pamir, desde donde vigilaba el Tibet, el Irán árabe y la India, China era el árbitro de Asia. Tenía relaciones con el Oriente mediterráneo por medio de los persas y los árabes, mantenía relaciones comerciales con Indonesia y gozaba de un inmenso prestigio en todo Extremo Oriente.

Segura de su fuerza y de su irradiación, la China de los T'ang se abrió ampliamente a las influencias extranjeras y acogió, junto con las ideas, las religiones. A comienzos del siglo VII el gran emperador T'ai-tsong (626-649) recibió con honores al cristianismo nestoriano y al mazdeísmo. Los turcos uigures introdujeron el maniqueísmo y, ante el contacto con el Islam, la civilización china reaccionó afirmándose.

Pero, entre todas las doctrinas «bárbaras», las que conocieron mayor desarrollo fueron las del budismo. El intercambio de peregrinos y de misioneros se intensificó entre India y China. El mayor pensador chino del budismo, Hiuan-tsang (569-664) viajó a través de Asia central hasta la India y trajo a su país natal un conglomerado de tratados filosóficos. Después de él, otro gran peregrino, Yi-tsing, siguió la vía marítima para ir a la India y regresó por el imperio sumatrio de Śrīvijaya, portador también él de un montón de libros. Gracias al enorme trabajo de los tra-

ductores, gracias sobre todo a Hiuan-tsang, que supo traducir con notable exactitud el sánscrito a su lengua natal, los chinos pudieron iniciarse de primera mano en las formas más auténticas del pensamiento indio.

Se multiplicaron los templos y el número de religiosos y religiosas fue en aumento. En el siglo IX, la Iglesia budista había adquirido un poderío institucional que inspiró serias inquietudes a los administradores del Estado. A mediados del siglo fue afectada por una severa proscripción. Herida en sus cimientos, no pudo recuperarse del golpe. La influencia espiritual del budismo salió ganando con ello, pero se ejerció sobre todo, después de este choque, por intermedio del Tch'an, «interpretación china de la Iluminación».

Así, pues, la edad de oro del budismo se sitúa entre finales del siglo VI y mediados del VIII. Durante este período se importaron escuelas eruditas de la India, se constituyó en Che Kiang una escuela nacional y un movimiento de reforma llegado de Cantón imprimió al *Dhyāna* chino (*Tch'an*) un giro anti-intelectualista que aseguró su éxito; y no sólo en China, sino también en el Japón y en todo el Extremo Oriente.

a) Las escuelas importadas

En la India se habían desarrollado, entre los siglos IV y VI, una escuela denominada del «Sólo conocimiento» (Vijñaptimātra). Fruto de las especulaciones de los *Vijñānavādin,* «los que hablan del pensamiento», o *Yogacāra,* «los que practican el yoga», las doctrinas expuestas por Vasubandhu (siglo IV o V) y por Dharmapāla (siglo V o VI) situaban en el origen del mundo exterior, vacío de naturaleza propia, la existencia de una facultad de conocimiento, creadora de una objetividad devuelta a su verdadero estado, que es pura apariencia. La materia del conocimiento es totalmente reducible al acto de conocer, enseñan los *Vijñānavādin,* la experiencia del sueño lo prueba, y todavía más la de los *yogin,* que obtienen visiones mediante la concentración. Las cosas sólo existen en tanto que representaciones mentales y se reducen al pensamiento que las «notifica».

Esta teoría de la «notificación sin más» constituía la aportación característica de la escuela epistemológica (*Vijñānavāda*) a la filosofía budista. Hiuan-tsang estudió todos los textos que la exponían, la interpretaban y la desarrollaban. Traducidos al chino, la suma que resultó de este inmenso trabajo constituyó la base doctrinal de la escuela *Fa-siang,* cuyos fundadores en China fueron Hiuan-tsang y uno de sus discípulos.

Como todas las teorías que absorben al ser en el pensamiento, la *vijñaptimātratā* no está exenta de dificultades. Plantea problemas tanto más complejos cuando que, fiel a las tesis fundamentales del budismo, la escuela que la propone no le reconoce al sujeto pensante caracteres de permanencia. Se mantiene que el pensamiento conoce y que, por lo tanto, hay un cognoscible. Puesto que nada existe fuera de la conciencia, ¿dónde encontrar el «soporte de lo cognoscible» si no es más allá de la «conciencia perceptiva» (*vijñapti, leao-pie*) y de la intelección (*manyanā, sseuleang*)? Existe —dicen los *Vijñānavādin*— un «psiquismo de fondo» (*ālaya vijñāna*) donde se acumulan, bajo una forma de impregnaciones activas (*vāsanā*), las simientes (*bijā*) de las manifestaciones psíquicas.

La conciencia *ālaya,* donde se almacenan y maduran esas simientes psíquicas, no es ni un recipiente fijo ni siquiera una sustancia. Los adeptos de la escuela la comparan con un río, al que nosotros atribuimos una permanencia, aunque sus aguas, arrastradas por la corriente, no cesan de renovarse ante nuestros ojos. Parecidas a las gotas que las olas arrastran, «las manifestaciones sucesivas del psiquismo están como ligadas entre sí por una seriación continua que asegura la identidad de aspectos en la repetición infinita». Estos fenómenos de seriación revisten, en seres parecidos, un carácter más o menos constante; de ahí la coherencia de los sistemas de representaciones que se presentan al espíritu humano. Por supuesto, cada uno de nosotros sólo capta la proyección de su propio pensamiento. Pero de un sujeto pensante a otro, el flujo de la conciencia es casi idéntico; el contenido del conocimiento es, pues, sensiblemente el mismo en todos los seres pensantes. El espíritu (*citta, sin*), que es el órgano del psiquismo, es el primero que interviene. Bajo la influencia de las impresiones acumuladas en el *ālaya vijñāna,* comienza a actuar y remueve la actividad de la vida mental (*manas*), y luego la de la facultad discriminativa (*vijñāna*). Así se construye un universo que es pura experiencia psíquica. Pero aunque sea totalmente interior a la conciencia, ese universo existe en tanto que estado de conciencia. Es, por lo tanto, legítimo e incluso necesario someter los elementos múltiples que lo constituyen a un inventario metódico. Se comprobará en seguida que el pensamiento humano puede considerar las cosas en tres aspectos: el de la pura apariencia (*parikalpita*), el de dependencia (*paratantra*), el de realidad última (*paranispanna*).

Se manifiestan así tres «modos de existencia», dos de los cuales poseen los caracteres de lo fenoménico. Y lo que no es sino un espejismo, apropiado para crear en nuestro espíritu la ilusión de un *ego* o de una cosa, debe todo su ser al juego de la imagi-

nación, y no es más real de lo que lo serían unas «flores en el cielo». Pero la producción de este *ego* o de esta cosa depende de múltiples condiciones; está provocada por causas que ligan en cadena a los fenómenos, y que los someten, como ya se ha visto, a un determinismo regular. El *ego* y las cosas están vacíos, y precisamente en ese propio vacío consiste su naturaleza absoluta. Al contemplarlos desde esta perspectiva, el pensamiento accede al mundo nouménico, pero la realidad que aprehende está desprovista de cualquier carácter y sigue siendo indefinible. Esta «naturaleza propia integral» —sustraída a toda definición porque está despojada de toda cualidad— se encuentra reducida a la «existencia sin más». Es infinita, pura, homogénea, «de sabor único» (*ekaraṣa*). Es el ser absoluto, que es imposible evocar sino diciendo: : «Ella es tal como es» (*tathatā,* el estado de ser así).

La sabiduría consiste en llegar a conocer la *Tathatā,* es decir, en no apegarse a ninguna noción expresable. Pero el espíritu puede aceptar intelectualmente la «notificación sin más» como un hecho, y permanecer apegado a las cosas mediante el sentimiento. Aquí es donde interviene la ascesis que, de etapa en etapa, conduce al hombre al *Bodhi* (Despertar). Esta ascesis es rigurosa, de forma que podemos preguntarnos si no está reservado a unos pocos el llevarla hasta su término. Todos los hombres están llamados a despertar, y si todos lo están, ¿por qué son tan poco numerosos los elegidos?

Se trata de preguntas temibles. La escuela elude la segunda, pero a la primera le opone una respuesta negativa. Para justificar su creencia en una especie de predestinación, hace observar que el *ālaya vijñāna* arrastra en su corriente simientes de diversas categorías. Algunas son causa de nociones impuras y están en el origen de nuestro mundo imperfecto, otras son causa de todas las nociones que constituyen el mundo trascendental. Todos los psiquismos se parecen, pero no son rigurosamente idénticos. Algunas simientes están presentes en el *ālaya vijñāna* desde tiempo inmemorial, otras son más recientes. Las que manifiestan las nociones puras están también repartidas entre los seres, y ello explica la desigualdad de las aptitudes para la inteligencia de la verdad.

El prestigio de Hiuan-tsang, célebre peregrino y sabio traductor, confirió autoridad a esta doctrina compleja, que suscitó el interés de los especialistas, pero no fue conocida por mucha gente. En China chocaba con ciertas tendencias fundamentales y planteaba problemas difíciles de resolver. Entre los contradictores de Hiuan-tsang, uno de los más notables es Fa-tsang, un mon-

je que trabajó primero con Hiuan-tsang, después lo abandonó y se convirtió en el verdadero fundador en China de otra escuela, la del *Avataṃsaka* (*Hua-yen*, en chino).

Basada sobre la enseñanza de uno de los conjuntos escriturarios del Gran Vehículo, el de la «Ornamentación florida» (*Avataṃsaka*), la escuela *Hua-yen* acusa a la doctrina de los *Vijñānavādin* de iluminar parcialmente la verdad, y pretende aportar una visión total de la última realidad. La escuela epistemológica había puesto de relieve la *Tathatā*, noción que se puede concebir como el aspecto positivo de una negación absoluta. Pues esta «naturaleza propia integral», infinita, pura y homogénea no es sino la del *Tathāgata* («Así llegado», término que designa al Buda de esencia).

Principio último, el Buda de esencia funda el Mundo de la Ley (*Dharma-dhātu*), el de la no-dualidad que recubre el mundo ilusorio de la multiplicidad. La causa última no es, pues, el *ālaya vijñāna*, que sigue condicionado, sino el mundo de la ley cuya manifestación es el universo de los fenómenos. Ese mundo absoluto, que es puro pensamiento, es el receptáculo de todos los pensamientos posibles. Permanente en la impermanencia, el Cuerpo de esencia que lo constituye es omnipresente, y su acto mental llena todos los mundos. Considerado en su naturaleza inmaculada, es plenitud integral de sí en el sentido del ser positivo y vacío integral respecto al espíritu dialéctico. Pero si bien es perfectamente simple y está desprovisto de todo carácter en el aspecto nouménico, es múltiple en el aspecto fenoménico. Todo lo que llega a la existencia se actualiza en él, y por lo tanto está presente en todas las cosas y el menor grano de polvo lo contiene por entero.

Para ilustrar este punto de doctrina, Fa-tsang construyó una torre con espejos que dispuso unos enfrente de otros. Luego colocó una estatuilla de Buda en el centro del edificio y lo iluminó con una antorcha. Se vio de inmediato cómo la imagen de Buda aparecía en cada uno de los espejos, y todos los espejos reflejaron las imágenes aparecidas en cada uno de ellos. Los discípulos del maestro comprendieron entonces la correlación y la equivalencia de los dos planos de la realidad: el de los hechos interdependientes, y el del Principio incondicionado. Accedieron a la visión totalitaria de un mundo coherente cuya armonía estaba realizada por el Buda de esencia.

La equivalencia de lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, la presencia recíproca del microcosmos en el macrocosmos, la coexistencia armoniosa de cada cosa en el Todo, la posibilidad que todo ser tiene de realizarse conforme a su ley, la independencia de cada uno de los elementos del total y su dependencia recíproca, todas estas nociones pertenecían propiamente al pensamiento chino. La aportación de China a las teorías del *Avataṃsaka* es, por lo tanto, innegable.

Sin embargo, el razonamiento que la escuela *Hua-yen* pone en práctica para elucidar el Misterio es abstruso; la emperatriz Wu Tsö-tien (684-705), la famosa usurpadora, tuvo, según dicen, dificultades para comprenderlo. Mientras que Fa-tsang enseñaba en Tch'ang-ngan, en el Sur se desarrollaba una secta fundada en el siglo VI en los montes de T'ien-t'ai (situados al este de la actual provincia de Chekiang), por el monje Tche-yi; dicha secta invocaba la autoridad del «Loto de la (verdadera) ley», y de ahí el nombre de Escuela del Loto que se le suele dar.

Igual que la escuela *Hua-yen,* la de *T'ien-t'ai* es idealista. Considera que el pensamiento constituye la sustancia de las cosas y ve en cada objeto la manifestación del pensamiento absoluto. Pero el *Hua-yen* pone el énfasis sobre la correlación de los dos mundos (el del noumen y el de los fenómenos), y el *T'ien-t'ai* sobre su equivalencia, o, más exactamente, sobre su identidad. La vacuidad, observan los adeptos del *T'ien-t'ai,* sólo se revela a nosotros a través y en los fenómenos. Por lo cual, gracias a una experiencia inmediata de lo vivido, llegamos a la esencia de las cosas. Al contemplar lo que nos es dado de instante en instante, captamos el propio funcionamiento del pensamiento. Este puede aparecérsenos entonces ya con su aspecto de esencia, ya con su aspecto manifiesto, ya con su aspecto dinámico; pero en todos estos aspectos sigue siendo claro y puro. Escapa a la producción y a la destrucción y se entrega por entero en cada objeto. Es el verdadero estado de las cosas, su «Así-idad» (*Bhutatathatā*). Por consiguiente, es preciso aprehenderlo en el devenir y preocuparse de no aislarlo de la experiencia. Todos los datos de la intuición pueden y deben ser aceptados «como aquello por lo que se dan, y sólo en los límites dentro de los que están dados».

En efecto, el fenómeno no se opone al noumen como la apariencia a la cosa en sí, él es el noumen. Ocurre con el pensamiento como con el agua tranquila, y con los fenómenos como con las olas. Nosotros oponemos la permanencia del agua a la

impermanencia de las olas, pero eso es un error: móvil o inmóvil, el agua no es jamás otra cosa que ella misma. Puede venirnos dada con el aspecto del movimiento o con el del reposo, pero eso sólo se refiere a su funcionamiento. Como las olas, los fenómenos pueden encontrarse afectados por tres caracteres diferentes, según el punto de vista en el que uno se sitúe para considerarlos. En tanto que percepciones sensoriales aisladas son «como flores en el cielo» y corresponden a la esfera de la apariencia; en tanto que manifestaciones del pensamiento dependen del espíritu en cuanto a su ser, y corresponden al plano de lo condicionado; en tanto que reducidos a la unidad indiferenciada del pensamiento, están vacíos y se revelan a nosotros con el carácter de absoluto. Todo lo que se presenta a nosotros como objeto puede considerarse de estas tres maneras y participa de las tres naturalezas: imaginaria, relativa y absoluta. Plantear una de las tres significa evocar de inmediato las otras dos. Sería, pues, artificial considerar a una de ellas «absolutamente», al margen de la relación que mantiene con las otras dos. El que niega la apariencia en beneficio de un sujeto puro, ignora el verdadero estado de las cosas. No comprende que, a los ojos del Despertado, los fenómenos tienen un valor de permanencia. La sabiduría consiste en satisfacerse con los datos que proporciona la experiencia, aunque sin apegarse a ninguno. En efecto, cada uno de ellos aporta lo que nota o connota, nada más, y el espíritu lo trasciende de inmediato para acceder al estado místico.

A comienzos del siglo VIII, la escuela *T'ien-t'ai* se introdujo en el Japón, donde su influencia se impuso rápidamente y llegó a ser considerable. En lo que se refiere a las sectas *Fa-siang* y *Hua-yen,* su metodología y su epistemología eran demasiado analíticas para retener el interés. Sus doctrinas, demasiado abstractas, no fueron estudiadas ni comprendidas seriamente, salvo por un número reducido de especialistas. El *Tch'an* es, de todas las escuelas búdicas, la única que repercutió hondamente en el espíritu chino. Su enseñanza, que apelaba a la intuición, tenía mucho en común con la espontaneidad taoísta. Cuando, a finales del siglo VII, Huei-neng predicó el Despertar, consiguió numerosos adeptos. Sus cinco discípulos más importantes tuvieron una larga posteridad espiritual, mientras que el linaje salido de su rival Chen-sieu se extinguió muy pronto.

Se sabe que todos estos maestros eran discípulos de Hong-jen. Según la tradición, Hong-jen, para probar a sus monjes, les pidió que definieran en un poema la esencia del budismo. He aquí la estancia compuesta por Chen-sieu:

«El cuerpo es el árbol del Despertar,
El espíritu es como un espejo claro.

Aplicáos sin cesar a secarlo, a frotarlo,
Para que no tenga polvo.»

Y he aquí la respuesta aportada por Huei-neng:

«El Despertar no entraña ningún árbol,
Ni un espejo de material montura.
La naturaleza de Buda es eternamente pura.
¿Dónde podría haber polvo?»

Estas dos estancias, atribuidas por el *Sūtra del estrado* a Chen sieu y a Huei-neng, son probablemente de origen popular o semipopular, como sin duda lo es ese propio *sūtra*. Pese a su torpeza, resultan reveladoras de dos maneras de ver que se opusieron durante todo el siglo VIII. Para Chen-sieu, el espíritu perfectamente puro está manchado por polvo adventicio. Sólo se puede verlo limpiándolo, mediante la ascesis, del polvo que lo cubre. Este trabajo no se hace en un día, ni mucho menos en un instante, de forma que el brillo del espejo sólo aparece gradualmente. Para Huei-neng, la pureza y la impureza son dos nociones relativas que se reabsorben mutuamente en la unidad esencial. El Despertar consiste en ver el espíritu fuera de toda condición, tal como es, eternamente idéntico a sí mismo y vacío de toda determinación. Puesto que nada existe fuera del espíritu, la naturaleza del Buda no es sino el Espíritu absoluto, y nuestra «naturaleza terrena» no se diferencia en nada de ella. El *Sūtra del estrado,* que resume la enseñanza de Huei-neng, le atribuye estas palabras: «La sabiduría iluminadora (*Bodhi-prajñā*), el hombre del siglo la posee originalmente en sí mismo... Nuestra naturaleza terrena es Buda y no hay nada de Buda que se distinga de ella». Interrogado sobre el espíritu de Buda y sobre el de los seres, Chen-huei, uno de los cinco grandes discípulos de Huei-neng, respondió: «El espíritu de los seres es el de Buda, y el espíritu de Buda es el de los seres». El espíritu de Buda es el Espíritu espontáneo, y nuestra naturaleza es enteramente espontánea, como la suya, y tan vasta que puede «abarcar todos los fenómenos». Quien «mira al espíritu» lo ve inmediatamente y «de un solo golpe» (*tuen,* de pronto) tal y como es originalmente en todo ser. Liberado así del nacimiento y de la extinción, él «llega a la otra orilla».

A un monje que le preguntaba si no ocultaba un secreto tras su enseñanza, Huei-neng le respondió: «Lo que yo te enseño con palabras no es el secreto; dale la vuelta a tu visión y el secreto estará allí.» Como escribe P. Demiéville, la iluminación se obtiene «mediante una introversión del espíritu dirigida por el propio espíritu, en tanto que espíritu trascendente, al margen de toda dualidad». Pero hay que evitar el acuclillarse para meditar,

como los discípulos de Chen-sieu: «Así —dice Huei-neng— se ve a quienes enseñan a las gentes a quedarse acuclillados, a nc mirar más que a su espíritu, a mirar la pureza, a no moverse, a no inquietarse. Al imponerse tales esfuerzos, las gentes ciegas no llegan a la iluminación, sino que se apegan a lo fenoménico y producen el error». El Espíritu espontáneo es puro chorro y la sola intención de meditar basta para entorpecerlo. Separado del objeto, el pensamiento del liberado va y viene libremente, parecido al agua que corre. El asceta que «se mantiene sentado y concentrado, apacible y vacío, se apega al espíritu de vacío sin notación», está atrapado en la red de la dualidad y cae bajo el imperio de las pasiones. Concentración y sabiduría son dos aspectos de un estado absoluto que es *wu nien,* «ausencia de pensamiento».

«La ausencia de pensamiento no consiste, sin embargo, en no pensar en nada, lo cual sería una manera de apegarse a esa nada, sino en pensar en todas las cosas instante tras instante, con un perpetuo despego.» Para desligarse de toda contingencia «es preciso que los pensamientos se deslicen perpetuamente sobre todas las cosas, sin fijarse nunca». El Despertar es coincidencia, «instante tras instante», de los pensamientos con el Pensamiento, y no puede ser gradual (*tsien*) y parcial, sino repentino (*tuen*) y global (*yuan*).

Huei-neng era originario del Sur y Chen-sieu del Norte. Por oposición al segundo, que era muy sabio, el primero se nos presenta como un ignorante a quien su ingenuidad defiende contra el veneno del intelectualismo. El papel del intelecto es distinguir. El entendimiento es la facultad de conocer los objetos del exterior. Ahora bien, el exterior es una ilusión puesto que todo es interior al espíritu. Cuando sus discípulos lo interrogaban sobre la naturaleza de Buda, el maestro de *d'hyāna,* Ma-tsu, respondía: «No aprehendáis, no busquéis. Es como si partiéseis en busca de un buey al que montaríais.» Ma-tsu era discípulo de Huei-neng en la segunda generación. Su influencia contribuyó a acentuar las tendencias irracionales de la escuela del Sur, así llamada por oposición a la de Chen-sieu, denominada escuela del Norte. La siguiente anécdota es muy conocida. Antes de haber obtenido el Despertar, Ma-tsu practicaba el *dhyāna* acuclillado (*tso-tch'an*): «¿Qué pretendéis meditando así?», le preguntó su maestro Huai-jan.» «Mi intención es convertirme en un Buda», respondió Ma-tsu. Huai-jan tomó un ladrillo y se puso a pulirlo. «¿Qué hacéis?», preguntó Ma-tsu. «Lo pulo para hacer un espejo», respondió Huai-jan. «¿Cómo podéis hacer un espejo puliendo un ladrillo?», replicó Ma-tsu. «¿Cómo os convertiríais en un Buda meditando

acuclillado», respondió Huai-jan. Y de inmediato Ma-tsu recibió el Despertar.

Pretender adivinar lo que se es desde toda la eternidad es un contrasentido. Peor que eso, es perder la sapiencia que ilumina la Unidad. Ma-tsu comprendió que la experiencia del Despertar era intransmisible y que el método activo era el más eficaz de todos los métodos. Fue el primero que respondió a los que lo interrogaban golpeándolos o lanzando un fuerte grito, *ho*. Al despertarse, había tenido la sensación de beber el elixir de la vida. Y, de este modo, pretendía provocar con un choque psicológico la vertiginosa caída que precede al Despertar. El asceta llega a la tierra pura de los Vivos zambulléndose en el abismo del entendimiento hasta alcanzar profundidades ignoradas. El Espíritu espontáneo es vida pura, y el conocimiento perfecto encuentra en él todas las cosas en lo más hondo de sí. El conocimiento no llega al yo alejándose de él para mirarlo, sino que pasa a él y se convierte en todas las cosas en él. El Uno está en lo Múltiple y lo Múltiple está en el Uno, o más exactamente el Uno y lo Múltiple son recíprocos y equivalentes. Lo que constituye el Despertar de *Tch'an* es la aprehensión simultánea de los contrarios. Esto es aquello, y aquello es esto: la ignorancia es el extravío y el extravío es la ignorancia, el bien es el mal y el mal es el bien. El Uno trasciende todas las distinciones y las borra, el espíritu del despertado lo actualiza instante tras instante y el papel del maestro es aislar la fuente absoluta de las escorias del entendimiento.

Para ayudar a sus discípulos a superar el plano de la dualidad, ciertos maestros de *dhyāna* emplearon la dialéctica. Contemporáneo de Ma-tsu, el monje Hi-sien, apodado Che-t'eu, «Cabeza de piedra», trató de demostrar en su *Ts'an t'ong ki* la equivalencia del individuo y del pensamiento absoluto: el mundo de los hechos (*che*) y el de los principios (*li*) desaparecen en el Uno como la luz y la oscuridad desaparecen en la tenebrosa claridad del Misterio. En el siglo IX, el maestro Leang Kiai del *Tong-chan* renovó esta tentativa. Simbolizó al Uno con el término *tcheng* (vertical, recto), y a lo Múltiple o lo relativo con el término *pien* (curvo, inclinado). *Tcheng* y *pien* corresponden respectivamente al *li* y al *che* del *Ts'an t'ong ki*. *Tcheng,* lo absoluto que funda el cielo y la tierra, es oscuro, y su símbolo gráfico es un círculo negro. *Pien,* lo relativo, es la manifestación de lo Uno en lo visible, por lo tanto es luminoso y su símbolo gráfico consiste en un círculo blanco. *Tcheng* y *pien* son interdependientes, y la unidad los reconcilia. La naturaleza de lo absoluto puede ser considerada tanto positivamente, bajo el aspecto del mundo fenoménico, como

negativamente, bajo el aspecto de vacuidad y de ausencia. Los fenómenos condicionados son perfectamente vacíos, desde el punto de vista de lo absoluto. Sin embargo, nosotros los percibimos. La experiencia empírica les confiere una realidad indefinible que los budistas llaman «la existencia maravillosa» (*miao-yeu*), y esta existencia maravillosa es inseparable de la vacuidad verdadera (*tcheng-kong*). La Realidad última se formularía, pues, con la expresión siguiente: *tchen-kong miao-wu*.

Estos juegos dialécticos apelan demasiado a las facultades intelectuales para que puedan ser plenamente eficaces. Los maestros del *dhyāna* prefirieron las preguntas para las que no hay otra respuesta que la superación del sí o del no. «¿Qué es esto?», preguntó uno de ellos, blandiendo su bastón. «Si decís que es un bastón, iréis al infierno, pero si no es un bastón, ¿qué es lo que es?» Para provocar una explosión liberadora, el maestro procede a menudo por medio de enigmas. Lo esencial es llevar el espíritu a un callejón sin salida. Después de meses o de años de concentración, la energía espiritual acumulada rompe las trabas del razonamiento y, al margen de toda lógica, encuentra una salida en un punto en que no la hay para el entendimiento. En el centelleo de un pensamiento único, el Despertado ve entonces al Buda resplandecer en todas las cosas. Así, reanuda su existencia cotidiana aquí, a este lado, después de haber pasado «a la otra orilla». Ya coma o beba, ya trabaje o se recree, «cada uno de los pensamientos es liberación y sapiencia». Presente intensamente en el momento que pasa, une instante tras instante su duración con la duración absoluta. Totalmente disponible, vive sin objetivo, acoge las cosas tal como son y las capta en su realidad existencial.

La secta Tch'an es la única de todas las sectas budistas que no se vio afectada por la proscripción que recayó sobre la Iglesia en el 845. En el curso de la época T'ang se había dividido en varias ramas, y a finales del siglo IX contaba con cinco escuelas. En el 907, los T'ang perdieron el poder y durante cerca de un siglo China estuvo dividida en diez Estados independientes. Cuando, en el 960, el fundador de la dinastía de los Song la reunificó, seguían vivas dos de dichas escuelas: la escuela *Ts'ao-tong* y la escuela *Lin-ts'i*. Y ellas llevaron a su apogeo la influencia del *Dhyāna* subitista entre los medios intelectuales. Durante toda la dinastía, funcionarios y letrados de toda las tendencias acudieron a buscar reposo y recogimiento en los monasterios del *Tch'an* y se intensificaron las relaciones entre los monjes y las gentes del siglo. Degeneró la poderosa originalidad del subitismo, pero las letras y las artes ganaron infinitamente con estos intercambios. La vuelta a la espontaneidad, el recurso a lo irracional volvieron

a llevar a los pintores y los poetas a las fuentes de la inspiración taoísta.

> Las montañas azules son por ellas mismas montañas azules.
> Las nubes blancas son por ellas mismas nubes blancas.

El artista ya no se preocupa por saber de dónde viene el mundo y a dónde va; lo experimenta en su realidad interior.

7. EL NEOCONFUCIANISMO

I. Han yu y Li ngao

En la época T'ang, el budismo ejerció una influencia preponderante, no sólo sobre la vida religiosa y filosófica, sino también sobre las letras y las artes. El confucianismo desempeñó un papel más borroso, aunque no permaneció inactivo. Sus estructuras se habían impuesto, en la época de los Han, en la sociedad y el Estado. Dominaba la enseñanza oficial, y la organización del sistema de exámenes, que hacía prevalecer en la elección de los funcionarios el criterio del mérito sobre el de la recomendación, aseguraba el mantenimiento de su autoridad. Durante los cuatro siglos de desmembramiento medieval, el estudio de los clásicos había suscitado conflictos de interpretación entre el Norte y el Sur. Para dar coherencia a la enseñanza oficial, los fundadores de la dinastía T'ang le encargaron a un descendiente de Confucio, K'ong Ying-ta (574-648) que estableciera una edición oficial de los clásicos. Asistido por eruditos letrados, K'ong Ying-ta agregó al texto una selección de comentarios y redactó una paráfrasis destinada a conciliar las divergencias. La existencia de esta «suma» que precisaba el «sentido correcto» de la doctrina permitió que todos pudieran estudiar los libros de sabiduría sin errar en la búsqueda de la verdad. Las escuelas perdieron su importancia, pero el prestigio de los concursos fue creciendo y el confucianismo recuperó su ascendiente. Así, la declinación de los budistas después de la célebre proscripción de la era *huei-tch'ang* (841-846) encontró a los confucianos bien dispuestos para la lucha. Representaban una tradición que había dado estabilidad al Estado en las épocas de grandeza. Pero el budismo había desarrollado en China el gusto por la metafísica, había renovado la gnoseología, la psicología y las prácticas ascéticas. Para conseguir que la *élite* volviera a la ortodoxia los confucianos tuvieron que tomar muchas cosas en préstamo de aquellos a quienes combatían. Por

otra parte, habían asimilado ciertos elementos del mensaje indio, si no directamente, por lo menos por medio del *Tch'an*, ese budismo injertado en el árbol taoísta. El instinto selectivo que caracteriza al genio chino les sirvió de mucho, y llegaron a establecer una especie de síntesis o por lo menos un sincretismo que asumió, en el siglo XII, gracias a la enseñanza del ilustre Tchu Hi, una forma sistemática y bien elaborada.

Para trazar la historia de los brotes confucianos hay que remontarse a los sombríos años de la dinastía T'ang. Entonces vivieron Han Yu y Li Ngao, dos hombres notables que, aun reconociendo los méritos del budismo, le reprochaban su carácter antisocial. Han Yu (768-824) es muy conocido por un memorial que dirigió al trono, en 819, sobre el traslado de una reliquia de Buda. El acontecimiento había provocado una crisis de exaltación colectiva que este gran confuciano juzgaba severamente. Su celo se vio recompensado con la desgracia. Murió en las tierras insalubres del Sur, donde lo había exilado la cólera imperial, y dejó un importante ensayo sobre *Los orígenes de la verdad* (*Yuan Tao*). Al escribir esta obra, Han Yu se hizo cargo de la misión de restaurar el *Tao*, de presentarlo a sus contemporáneos en su pureza inicial, y de corregir así en ellos la perversión del sentido íntimo. Lo que los antiguos pretendían expresar cuando hablaban de «buscar la sinceridad por la rectificación del corazón, ellos lo tradujeron en su conducta», escribió. Hoy en día, los que desean establecer el orden en su espíritu se enajenan del mundo y del Estado, y destruyen las relaciones naturales entre los seres. El sabio se reconoce por sus obras. Para encontrar la verdad hay que tomar como modelo a los soberanos de la edad de oro y a aquellos a quienes éstos han despertado:

> «Lo que yo denomino *Tao* no es lo que los taoístas y los budistas designan con esa palabra. Yao lo transmitió a Chuen, Chuen lo transmitió a Yu, Yu lo transmitió a T'ang (el fundador de la dinastía de los Chang), T'ang lo transmitió a Wen, a Wu y al duque de Tcheu. Wen, Wu y el duque de Tcheu lo transmitieron a Confucio. Confucio lo transmitió a Mong K'o (Mong tseu). Cuando Mong K'o murió, resultó imposible asegurar su transmisión.»

La idea de una revelación que se transmitiría a través de las edades dentro de un linaje de iniciados no deja de recordar el *Tch'an*. Han Yu puede haber encontrado también en Mencio el esbozo de su teoría. Lo esencial aquí es notar el honor que concede al maestro Mong, designándolo como el último de los iniciados. Ciertas tendencias al misticismo, fáciles de descubrir en este filósofo, explican esa elección. Mong tseu enseñaba la modera-

ción de los deseos e invitaba a sus discípulos a cultivar la «sinceridad» (*tch'eng*), desarrollando su vida interior. «Todas las cosas se encuentran por entero en nosotros mismos —decía—, y no existe mayor alegría que la de realizarse en la sinceridad.» De hecho, este último depositario de la ortodoxia buscaba en la naturaleza humana los fundamentos morales del orden social. Consideraciones de este orden carecían de atractivo para los adeptos del budismo.

Mejor filósofo que Han Yu, y más sensible que éste a los valores religiosos, Li Ngao (muerto hacia 844) definió a la sabiduría como un estado de activa quietud, que permite al hombre unirse con el universo. Concibe la sinceridad como la realización de la naturaleza íntima, y la santidad como un retorno a la integridad del espíritu arraigado. En la obra que expresa con mayor claridad su pensamiento, el *Fu-sing chu* (*Ensayo sobre la vuelta a la naturaleza*), el término «naturaleza» (*sing*) está tomado en el sentido budista de «naturaleza terrena» (*pensing*), y la palabra «pasión» (*ts'ing*) designa al deseo que, turbando al espíritu, lo impide «irradiar la infinita luz de la tierra y de los cielos». La sabiduría consiste, pues, en el conocimiento, y el sabio es, entre sus camaradas, el primero en la comprensión (*kio,* el despertar). Este despertar lo obtiene consiguiendo el reposo de los movimientos pasionales que impiden el acceso al conocimiento ultraterreno. Li Ngao debe, pues, mucho al budismo. Sin embargo, él cree que se pueden encontrar en el *Tchong-yong* los datos necesarios para la constitución de una filosofía del espíritu. Después de haber trazado, con la ayuda de ese gran texto confuciano, el esbozo de esta filosofía, llegó, dando el rodeo del misticismo, a las preocupaciones seculares de los tradicionalistas: el buen orden de la familia, el equilibrio del Estado y la paz universal.

II. Neoconfucianismo y cosmología

Li Ngao concebía al sabio como un «buda confuciano». Había sufrido intensamente la impregnación del *Tch'an,* pero acusaba a los budistas de negar el mundo y de huir de él. Abría el camino a grandes pensadores que, dos o tres siglos después de su muerte, opusieron a la teoría budista de la impermanencia una metafísica cuyos elementos tomaron de la tradición clásica. Pero esta metafísica no pudo coordinar sus datos fundamentales más que inscribiéndose en una cosmología. Y esta fue la obra de tres filósofos que trabajaron, en el siglo XI, sobre los «Apéndices» del *Yi-king.*

Tcheu Tuen-yi (1017-1073), el primero de ellos, parece haberse inspirado también en las grafías cosmogónicas elaboradas por los taoístas. Con ayuda de esos dibujos mágicos, los buscadores de la inmortalidad se representaban el desarrollo del cosmos a partir del «Techo Supremo» (*T'ai Ki*). Tcheu Tuen-yi compuso él mismo un *Diagrama del Techo Supremo,* cuya explicación se encuentra en el *T'ai Ki t'u-chuo,* la más célebre de sus obras. Es interesante observar esta deuda del neoconfucianismo con la magia taoísta. Prueba que el racionalismo de los letrados no está exento de fallos y que no hay en China una sola filosofía que no se encuentre dominada por una visión mítica, ligada por exigencias extrañas a la seca razón. Desgraciadamente, es imposible hacer aquí el análisis del *T'ai Ki t'u-chuo.* Este breve tratado sigue, por otra parte, muy de cerca al *Yi-king* en la descripción que éste aporta de la mutación creadora: salidos de los Ilimitado, viga maestra de la arquitectura cósmica, el *Yin* y el *Yang* intercambian sus atributos dando origen a los Cinco Elementos, y luego a las Diez mil cosas. Su interés estriba en que pone de relieve la intervención de dos elementos en el proceso de la mutación: la forma (*li*) y la materia (*k'i*). Tcheu Tuen-yi concibe, en efecto, al *Yin* y al *Yang* como dos «éteres» (*k'i*) primordiales, y al *T'ai Ki* como la forma ejemplar (*Li*) de todo lo que existe. Esta distinción forma y materia está apenas indicada en el *T'ai Ki t'u-chuo,* pero es muy importante. En el siglo XII, Tchu Hi la tomó como piedra angular de su edificio metafísico.

Contemporáneo de Tcheu Tuen-yi, Chao Yong (1011-1077), puso también el énfasis sobre la organización del universo. Su cosmología le debe al *Yi-king* su emblemología, su numerología y su esquema organizador. Se sabe, en efecto, que al final de los tiempos antiguos una escuela de metafísica había dado como prototipo ideal del mundo sensible un universo de figuras emblemáticas. La obra de Chao Yong está enteramente basada sobre la noción de una correlación entre las cosas creadas y su modelo eterno. Las mutaciones de los símbolos suscitan los intercambios del *Yin* y del *Yang.* Una sola y misma ley preside la procesión de los cuerpos a partir del *Tao* y la de los emblemas a partir del *T'ai Ki.* Lo Múltiple sale del Uno de la misma forma que las hojas salen de la raíz del árbol. Basta, pues, con seguir el desarrollo de los símbolos desde el «Gran Techo» (⚍) hasta los sesenta y cuatro hexagramas para estar al corriente de la manifestación cósmica.

Pero el hombre es parte integrante de esta manifestación; entre las leyes cósmicas y las que rigen el cuerpo, el espíritu, el deseo de los hombres, existe un perfecto acuerdo. ¿Es posible asignarle al hombre un papel en la inmensidad del cosmos? Claro

que sí, responde Chao Yong, y se trata de un papel esencial. Gracias a la inteligencia que le caracteriza, el hombre capta las cosas en el principio que las hace existir, y aprende a conocerlas coincidiendo con ellas. Adquiere, así, el poder «de utilizar los ojos y los oídos, la boca y el pensamiento del mundo entero como los suyos propios». Pero perdería su poder si lo ejerciera con fines egoístas en lugar de con un perfecto despego.

Tchang Tsai (1020-1077), que se cuenta entre los grandes cosmólogos del siglo XI, definió en términos muy explícitos la función cósmica de la sabiduría. He aquí un extracto del *Tcheng Mong* (*Disciplina correcta para los principiantes*), obra considerada por los neoconfucianos como el testamento espiritual del maestro:

> «Al agrandar su espíritu, el hombre llega a ser capaz de formar un cuerpo con todo lo que existe. Mientras el hombre no se haya incorporado a las cosas, existe algún objeto en el exterior del pensamiento. En el hombre común, el pensamiento está encerrado en los estrechos límites de la vista y del oído.»

El hombre superior asume, por el contrario, todas las cosas mediante el espíritu, y de esa manera nada en el universo le es exterior. Cuando forma una sola cosa con el cosmos se iguala con el Cielo y abarca la totalidad de lo real con una sola mirada, sin que intervenga el razonamiento. A la inversa del conocimiento ordinario, que está condicionado por el contacto de las cosas, el conocimiento perfectivo se ejerce libre y globalmente. Participa, en efecto, en la operación mediante la que el mundo se hace, y da al cosmos su forma ideal al basarlo sobre el espíritu.

Para distinguirlo del conocimiento vulgar, Tchang Tsai califica a este conocimiento unitivo de «buen conocimiento» (*leang-tche*) expresión que asumirá todo su valor en el siglo XII, en el contexto de las filosofías idealistas. Este funcionamiento intuitivo del espíritu es el privilegio de la santidad, que no es indiferencia y apatía, sino posesión plena de la sinceridad (*tch'eng*). La «sinceridad» está concebida aquí como una virtud transcendente. En efecto, gracias a ella la naturaleza del sabio «se ilumina» y el mundo deviene un ser vivo, es decir, capaz de formar con el hombre una sociedad fraternal. Así, el sabio no abarca la universalidad de las cosas por el solo conocimiento, sino también por el amor. Los neoconfucianos precisan, sin embargo, que este universal amor tiene en cuenta las relaciones naturales entre los seres. Por lo tanto, no tiene ninguna relación con el humanitarismo de un Mo tseu, y constituye la mejor respuesta a la concepción budista del «amor sin condicionamiento». Los budistas rechazan las diferenciaciones sociales y las obligaciones morales que

éstas implican. El *nirvāṇa,* con el que sueñan, es evasión sin retorno del ciclo universal. Se trata de errores perniciosos: la verdadera sabiduría consiste en identificarse con el *Tao* celeste, conformándose al Orden, y en encontrar la paz en el cumplimiento del deber cotidiano.

III. *El surgimiento de los grandes sistemas y la constitución del Li Hiue*

Tchang Tsai fue un precursor, tanto por su cosmología como por su concepción de la naturaleza y su interpretación de la «iluminación». El trabajo de sistematización que desembocó en la constitución de filosofías organizadas no comenzó con él, sino con dos de sus discípulos: Tch'eng Hao (1032-1085) y Tch'eng Yi (1033-1108). Sobrinos de Tchang Tsai, estos dos pensadores eran hermanos. Durante tres años enseñaron en la misma cátedra y las divergencias que los separan no aparecieron en absoluto mientras vivían. La distinción establecida por el *Yi-king* entre lo físico y lo metafísico les permitió a uno y a otro aclarar plenamente el concepto de *li,* principio racional cuya relación con el *k'i* (hálito, materia) había sido indicada por Tcheu Tuen-yi. Sin embargo, los dos hermanos no otorgan al *li* el mismo sentido ni el mismo papel. El mayor, Tch'eng Hao, lo concibe como una fuerza vital propia de cada objeto, y el menor, Tch'eng Yi, como la razón de ser de las cosas. Tanto para uno como para otro, el *li* pertenece al orden de lo absoluto y se particulariza sin dividirse. Pero Tch'eng Hao destaca la noción de naturaleza intrínseca y Tch'eng Yi la de estructura racional. Hay, entre los hermanos, otras divergencias. Bajo la influencia del *Tch'an,* el mayor ve la meta de toda cultura en la renuncia al *ego.* Trata de realizarse en lo universal y concibe la unión con el cosmos como un estado de simpatía activa con todos los seres. El menor concede menos valor a la interioridad e insiste sobre el valor del saber racional. Según él, la sabiduría es el fruto de un largo trabajo de investigación que permite alcanzar, por encima de los principios particulares (*li*), el Principio último (*Li*) de todas las cosas. Al consagrarse a la unidad mediante la ascesis, Tch'eng Hao anuncia el monismo de Lu K'ieu-yuan, uno de los fundadores del *Sin-hiue,* la «Escuela del Pensamiento». A causa del papel culminante que atribuye a la Razón, Tch'eng Yi representa, en los medios confucianos, una tendencia que la escuela denominada del Principio (*Li-hiue*) iba a afirmar en el siglo XII. Tchu Hi es el más ilustre de sus descendientes espirituales, y la escuela del Principio ha sido denominada con frecuencia escuela de Tch'eng-Tchu.

El *Li-hiue* conoció un gran éxito en la época Song. Estas dos escuelas son complementarias, ambas pertenecen al neoconfucianismo y hay que remontarse a los dos hermanos Tch'eng para comprenderlas en su origen.

Nacido en Fukien en 1130, Tchu Hi pertenecía a una familia de letrados originaria de Nganhuei. Muy versado en el conocimiento de los clásicos, comentó el *Yi-king,* el *Che-king* y las cuatro obras que los neoconfucianos llamaban respetuosamente *los Cuatro Libros:* el *Luen-yu,* el *Mong-tseu,* el *Tchong-yong* y el *Ta Hiue.* Después de su muerte, su tablilla fue colocada en el templo de Confucio y sus comentarios gozaron de autoridad en los círculos oficiales hasta 1905. Dejó una obra literaria importante y su vasta cultura le valió un prestigio que recayó sobre su filosofía. Su gloria eclipsó la de sus predecesores. Sin embargo, no aportó ninguna idea nueva al pensamiento de su tiempo, y se dedicó sobre todo a poner en práctica las nociones que el siglo XI había elaborado. Los materiales se encontraban a pie de obra, pero había que construir el edificio. Su mérito consiste en haber erigido un monumento que la *élite* dirigente consideró satisfactorio hasta la caída del Imperio.

Este representante de la ortodoxia estudió primero el taoísmo y el budismo. Sólo encontró su camino en los alrededores de la treintena, bajo la influencia de Li Tong (1088-1158), un discípulo de Tch'eng Yi. Rompió entonces con los medios heterodoxos y se convirtió en un decidido adversario del budismo. Había comprendido muy bien que, al hablar de impermanencia, los budistas socavaban los cimientos de la ética tradicional. Las cuatro virtudes cardinales del confucianismo presiden el discernimiento de lo verdadero y de lo falso, así como la apreciación de las relaciones sociales. Si la naturaleza humana está vacía, las virtudes que aporta están vacías también, y esto atenta contra las propias estructuras de la civilización. Para luchar contra la noción de impermanencia la filosofía china no tenía muchas armas. No resulta cómodo defender una concepción realista del mundo invocando la idea de mutación, de cambio cíclico. Tchu Hi responde a esta objeción recordando que el Principio es estable en medio de lo inestable, y esta afirmación lo lleva a oponer al idealismo aniquilador del budismo un realismo metafísico. Pretende rehabilitar lo real dándole como fundamento lo inteligible y, para hacerlo, toma prestados muchos conceptos de los neoconfucianos del siglo anterior.

Tcheu Tuen-yi había opuesto *li* (la forma) a *K'i* (la materia). Había distinguido lo que está «por encima de los cuerpos» de lo que está «más acá». Lo que está «más acá de los cuerpos» es el *k'i,* lo que está por encima constituye el universo de los *li,* o de

las normas propias a todos los objetos posibles. Este mundo de los *li* tiene como cima el *T'ai Ki*, el «Supremo Ultimo». Tchu Hi sitúa el *T'ai Ki* en la cumbre de su sistema metafísico, lo asimila al *Tao* y lo concibe como el lugar ideal de los *li*. El término *li* —escribe— «no designa algo físico, que resplandecería en alguna parte en la gloria. Significa solamente que al principio, cuando no existía ningún objeto particular, no había más que el «*Li*». Existe un *li* para cada cosa, y se puede considerar al *T'ai Ki* como el total de los *li*. Pero el «Supremo Ultimo» no deja de estar presente en cada objeto, se especifica sin dividirse. Reina, inmutable, sobre el universo metafísico, universo «puro», vasto y vacío. Todas las normas preexisten en él: «Antes de que existiera un soberano y un súbdito, existía un *li* de la relación entre soberano y súbdito». Ese *li* no es, sin embargo, más que el aspecto particularizado de un Principio único (*Li*) de ordenamiento y de coordinación. *Li* es la razón de ser de las cosas, le da a cada una de ellas su sentido, su naturaleza propia, pero no es lo único necesario para la existencia de las realidades a las que él informa. Una forma sin punto de apoyo es una pura abstracción, una simple posibilidad.

El *k'i* interviene aquí, y la relación que mantiene con el *li* (la forma ejemplar) plantea un problema. La oposición entre *li* y *k'i* se desprende del análisis; de hecho, «si no hay *k'i* sin *li*, tampoco hay *li* sin *k'i*». Es cierto que la esencia racional tiene una dignidad primaria, y Tchu Hi habla del *li* como preexistente al *k'i* porque tiene en cuenta esta primacía. Se puede preguntarse, pues, si el éter no es coeterno con el principio que lo actualiza. Apremiado por sus discípulos para que resolviera esta dificultad, el maestro reconoció, que es imposible establecer relaciones de anterioridad o de posterioridad entre la forma y la materia. El *li* reina, sin embargo, más allá del tiempo y del espacio, rige el movimiento en el seno del éter y permanece inmutable. El *k'i* pertenece, por el contrario, al terreno de los cuerpos. Sujeto a determinaciones necesarias, pasa alternativamente del estado de actividad al de reposo y se manifiesta así en dos modalidades: el éter *yang* es activo, el éter *yin* es pasivo, y los Cinco Elementos que constituyen las Diez mil cosas nacen de sus intercambios. La preeminencia del *li* está ligada a su trascendencia. Cuando el espíritu humano sitúa al *li* como previo a cualquier paso, afirma la existencia de un orden inmanente que preside una distribución inteligible de las cosas. Cuando el pensamiento concibe este orden, se representa ante todo las leyes que lo traducen. Pero se trata solamente de una anterioridad lógica, pues una cosa no puede ser disociada de lo que constituye su razón de ser.

Así, y aunque conciba al *li* como trascendente al *k'i*, Tchu Hi no supera el dualismo. Incluso llevada al absoluto, la noción de *li*, abstracta y general, no es en el contexto de su filosofía, sino un sustitutivo de lo Incondicionado.

Esta dualidad forma y materia se encuentra también en el hombre, cuya estructura reproduce la del cosmos. Pero ¿qué pensar de la naturaleza humana? ¿Es, como todo lo que existe en el mundo, un compuesto de *li* y de *k'i*, o no es más que *li*? El término «naturaleza» puede designar tanto al conjunto de los caracteres que son propios de un ser como al principio que hace que este ser sea lo que es. Tomada en su acepción más amplia, la naturaleza humana es a la vez forma y materia: la unión del *li* y del *k'i* la constituye, y la coexistencia de esos dos elementos heterogéneos explica la desigualdad entre los seres. Es imposible, en efecto, atribuir esta desigualdad al principio racional, que es impartido con igualdad a todas las cosas. Para penetrar en la causa de las diferencias entre las criaturas es preciso incriminar al *k'i*, cuya cualidad no es constante. En el hombre existe en estado sutil, y en los otros seres, en estado grosero. Varía incluso de un individuo a otro dentro de una misma especie, y no desciende en todos los hombres al mismo grado de imperfección. Pero el problema del mal no se encuentra resuelto con ello. El mal es un hecho, y reconocer su existencia no significa impiedad, sino imputarla al Cielo, que concede su naturaleza a los seres. Si se admite que el *k'i* forma parte integrante de la naturaleza humana, se introducen graves dificultades.

Mencio había superado el obstáculo «extrayendo del elemento físico lo que el Cielo asigna a cada uno». Alentados por este precedente, Tchang Tsai y los dos Tch'eng habían establecido una distinción entre «la naturaleza física y la que el hombre recibe del Cielo». Tchu Hi adopta esta teoría y reconoce que, para permanecer en la ortodoxia, es preciso entender el término *sing* en su sentido más estricto. Pero hace observar de inmediato que esta naturaleza intrínsecamente pura es una abstracción. Considerada en su aspecto más radical, la naturaleza humana está siempre asociada al *k'i*. Reducida a la ley que la hace así, ya no es capaz de actividad. ¿Podría una vela alimentar la llama si su cuerpo no estuviera amasado con sebo? En el hombre, la llama es pensamiento, pero el pensamiento cesa de funcionar cuando el cuerpo está destruido. Es cierto que el espíritu (*sin*) tiene en la naturaleza su fondo propio y su ley. Pero son los sentimientos (*ts'ing*) los que ponen en marcha su movimiento y le permiten manifestar sus capacidades (*ts'ai*). Los sentimientos se alteran en contacto con las cosas, pertenecen, pues, al orden de los cuerpos y no al de los principios. El pensamiento que sirve de enlace en-

tre la naturaleza y los sentimientos debe su fuerza activa al *k'i*. El *li* y el *k'i* están demasiado estrechamente unidos en el hombre para que sea posible disociarlos. Tal es, al menos, el punto de vista de Tchu Hi, que no deja por ello de considerar al *k'i* como responsable de todas las desviaciones que amenazan a la naturaleza humana.

Si no está contenido por la razón, *k'i* puede desviar a un ser de su destino celeste, de forma que debe de estar regulado por el *li*. *Li* es el rector de las conductas morales, la verdad que es preciso encontrar en uno mismo. Tchu Hi lo compara con una perla cuya pureza estuviera empañada por un éter grosero. Aislada de las impurezas que la mancillan, la perla brilla naturalmente. El cultivo del yo no tiene otra meta, pero no se adquiere con facilidad. El *k'i* es difícil de controlar, de forma que «es preciso hacer enormes esfuerzos para dominarlo, para corregir sus excesos y para restablecer el justo medio». El sabio lo logra entregándose a una ascesis espiritual e intelectual. Purga su corazón de todo deseo egoísta, y para «hacer perfecta su voluntad», procede a «la investigación de las cosas» (*ko wu*).

Tchu Hi se inspira aquí en el *Gran Estudio* (*Ta Hiue*), que recomienda a los estudiantes que desarrollen sus conocimientos lo más posible escrutando la naturaleza de las cosas. El que prosigue ese estudio con paciencia y respeto logra llegar a la inteligencia del principio último mediante el conocimiento de los principios (*li*) particulares. Este conocimiento no es nunca exhaustivo. Felizmente basta con aportar a la búsqueda de la verdad las disposiciones necesarias y de pronto se descubre, en la clara luz de la mañana, la Razón suprema de todas las cosas. Entonces se desarrollan plenamente las virtudes que el hombre lleva en sí, desde su nacimiento, los «comienzos», y se obtiene, con la sabiduría, la aptitud para gobernar al pueblo ajustándose al orden celeste. «El espíritu del sabio es tan justo que él permanece en una única corriente con el Cielo y la Tierra... Semejante al espejo, que refleja las cosas, pero no retiene nada, no sufre presión alguna ni soporta ninguna desviación.»

IV. La escuela de Lu Wang y el estudio del espíritu

Tchu Hi creía en la purificación gradual del espíritu, en la extensión progresiva del conocimiento. No ocultaba su desconfianza con respecto al *Dhyāna* subitista y lo consideraba incluso como la forma más perniciosa del budismo. Los últimos discípulos de Tch'eng Hao pensaban de muy diversa manera. Los métodos graduales les parecían ineficaces. Los que observan las cosas desde

fuera y sucesivamente fatigan su espíritu y pierden clarividencia. El mundo sólo es múltiple en apariencia, su verdadero carácter es la unidad. Para llegar a la sabiduría es preciso abarcar con una sola mirada el conjunto de la realidad objetiva, y reducir lo múltiple a lo uno en la intimidad del yo.

En vida de Tchu Hi, el más célebre representante de esta tendencia monista fue Lu Kieu-yuan (1139-1193), más conocido con su nombre literario, Lu Siang-chan. Tchu Hi y Lu-Kieu-yuan aprendieron a conocerse y a estimarse, pero no se hicieron ninguna concesión doctrinal uno a otro. Según Lu Siang-chan,

> «el *Li* es el Espíritu. Los términos sentimiento, naturaleza, espíritu, capacidad, se refieren todos a una sola e idéntica realidad, todo se reduce al pensamiento, y el "Principio" *(Li)* impregna el universo. He aquí lo que significa esta fórmula: más allá de la Verdad *(Tao)* no existe nada, y fuera de las cosas no existe la Verdad... El Universo es mi espíritu, y mi espíritu es el Universo.»

Resulta, pues, vano proseguir en detalle la investigación de las cosas (*ko wu*). Escrutar la naturaleza de las cosas es sondear «este espíritu», que es, en todo objeto, idéntico a sí mismo. ¿Acaso no ha dicho Mencio: «Todas las cosas me son inherentes?». Lo esencial consiste en alcanzar la autonomía; el que toma conciencia de la verdad actúa espontáneamente, responde instantáneamente a las incitaciones del mundo exterior.

Este recurso a la experiencia directa, a la evidencia interior tuvo pocos adeptos en los medios confucianos de la época Song. El *Sin-hieu* sólo alcanzó pleno desarrollo mucho después, bajo la dinastía de los Ming, con el célebre Wang Cheu-jen. Más conocido con el nombre de Maestro de Yang-ming, Wang Cheu-jen (1472-1529), buscó durante mucho tiempo la verdad. Había aprendido, al leer a Tchu Hi, que existía un *li* para cada cosa. Un día que recorría con la vista la naturaleza circundante llamó su atención la grácil silueta de un bambú. Se puso a buscar el *li* del bambú y no lo encontró. Se obstinó en su búsqueda hasta caer enfermo. Posteriormente reanudó el curso de sus investigaciones, procediendo metódicamente como pretendían los maestros del *Li-hieu*. Todo fue en vano: «El principio de las cosas y su propio espíritu permanecían distintos y formaban dos entidades separadas». Sólo recogió el fruto de su esfuerzo mucho tiempo después, en una provincia desheredada donde vivía como exilado entre una población semibárbara. La verdad se le apareció una noche, bruscamente, y en el relámpago de la iluminación la vio de forma muy distinta a Tchu Hi. La alegría lo puso fuera de sí y exclamó: «Mi naturaleza se basta a sí misma. Buscar el Prin-

cipio fuera de sí mismo, en las cosas, es un indudable error». Tenía entonces treinta y siete años y sólo a los cuarenta y dos comenzó a enseñar a sus discípulos los méritos del «buen conocimiento» (*leang-tche*). No hay que olvidar la importancia que esta noción revestía en Tchuang Tsai. Este la había tomado en préstamo de Mencio, que definía al *leang-tche* en estos términos: «El conocimiento que el hombre posee sin recurrir a la reflexión es el buen conocimiento».

Para justificar la idea que tenía de la sabiduría, Wang Cheu-jen tomó como guía, sin embargo, no el *Mong-tseu,* sino el *Ta Hiue*. En sus *Cuestiones sobre el Gran Estudio* (*Ta Hiue wen*) se pregunta «por qué la enseñanza del *Gran Estudio* consiste en hacer brillar en sí mismo la resplandeciente virtud (*ming tö*)», y deduce de su búsqueda que *ming tö* es el *jen,* ese innato don de simpatía que permite al hombre vivir en unión con todas las cosas: «*Jen* está arraigado en la naturaleza que el hombre recibe del Cielo, e irradia con un resplandor trascendente al que nada puede oscurecer. Por eso se le denomina *ming tö* (virtud iluminativa)». Así, *jen* es la manifestación primaria de la naturaleza celeste, y esta naturaleza no es más que el espíritu terreno. El deseo egoísta intercepta la claridad del *jen* en el corazón del «pobre hombre», de forma que sólo el sabio es capaz de experimentar su poder y de alcanzar la más elevada perfección.

Pero hay que saber en qué consiste ese poder y cuáles son sus efectos. Wang Yang-ming responde a esta pregunta con una metáfora, y compara a la naturaleza (o al espíritu) con una lámpara que es, a la vez, fuente de calor y de luz. El calor de esa lámpara espiritual es el del amor unitivo (*jen*) que el sabio experimenta hacia las criaturas, su luz es la del «buen conocimiento» que capta a los seres y a las cosas desde el interior. El amor anima la acción, el conocimiento la guía. Así, la inteligencia y la sensibilidad, el pensamiento y la voluntad se prestan una mutua asistencia. *Leang-tche* y *jen* no constituyen dos poderes distintos, sino dos expresiones complementarias de un poder único, el del espíritu terreno. El hombre que se deja arrastrar por este profundo impulso es naturalmente clarividente, discierne fácilmente lo verdadero de lo falso y el bien del mal. Así, su conducta es infalible.

El maestro de Yang-ming deduce de esta última comprobación «la unidad del conocimiento y de la conducta moral». Los budistas discurren sobre el «vacío» y sobre el «no-ser», dice. Meditan sobre abstracciones y, con el pretexto del despego, descuidan sus deberes familiares y sociales. La acción del «buen conocimiento» está dirigida de muy diversa manera: la piedad filial, el respeto al prójimo, la benevolencia hacia los otros seres y todas las cria-

turas, eso es lo que la incita. Encuentra su realización en el acto que ella inspira. El neoconfucianismo preconiza con razón «la extensión del conocimiento mediante la investigación de las cosas». Aunque hay que precisar bien el sentido de las palabras *ko,* «investigar», y *wu,* «cosas»; la primera significa «rectificar» (*tcheng*) y la segunda designa «los asuntos» (*che*). Se trata, pues, de rectificarlo todo con la práctica del *jen.* El sabio se reconoce por el ardor del *jen* y, sin la ayuda del «buen conocimiento», *jen* no podría desarrollarse. *Leang-tche* es, en efecto, una luz interior, que ilumina las cosas en el centro del espíritu y las presenta al hombre como inherentes a su propia vida. ¿Cómo podría dejar de estimular la simpatía ese sentimiento de unidad vital? Los que están tan cerca de nosotros como nosotros mismos reclaman necesariamente nuestra compasión. Ahora bien, el «gran hombre considera que todo lo que existe bajo el Cielo forma una sola familia y que el Imperio del Medio constituye un solo hombre».

Cuando animaba a sus discípulos a que practicaran la virtud y a que respetaran las «relaciones humanas», Wang Cheu-jen era comprendido de inmediato. Pero despertaba la desconfianza cuando planteaba la exterioridad del mundo. Un día que se paseaba en compañía de algunos amigos, uno de ellos le señaló con el dedo las flores y los árboles, que crecían en un acantilado, y le hizo al maestro la objeción siguiente: «Si nada de lo que hay bajo el cielo es exterior al espíritu, esas flores y esos árboles que se desarrollan y se ajan por sí solos en la profundidad de las montañas, ¿qué relación tienen con mi espíritu? «Antes de que las hubiérais visto, esas flores y vuestro espíritu estaban en estado de reposo —contestó el maestro—. Cuando las habéis percibido, entonces es cuando el color de esas flores ha resplandecido bruscamente. Eso basta para haceros comprender que esas flores no son exteriores a vuestro espíritu... El espíritu no es sino la conciencia», y esta conciencia nuestra es la dueña soberana del Cielo, de la Tierra y de los espíritus, «gobierna todas las cosas. Si el Cielo, la Tierra, los espíritus y las cosas estuvieran separados de mi conciencia, no habría ya ni Cielo, ni Tierra, ni espíritus ni cosas, y todo quedaría completamente abolido».

La lección era dura. Los que lo oían le opusieron a su amigo la permanencia de un mundo cuya existencia había sido comprobada desde hacía miles de años. «Consideremos ahora el caso de un hombre muerto —prosiguió Wang Yang-ming—. Esa inteligencia y esa conciencia suyas se han ido. ¿En qué lugar se encuentran aún el Cielo, la Tierra, las Diez mil cosas? Todo ese mundo que era suyo, ¿en qué se ha convertido?» De hecho, Wang Cheu-jen no se pronunciaba sobre la existencia del mundo exterior ni sobre su inexistencia. Según él, el yo y el no-yo tenían la

misma esencia. Un único poder los llamaba simultáneamente a la existencia, el del Espíritu.

Wang Cheu-jen ejerció una gran influencia tanto en China como en Japón. Pero su enseñanza estaba cargada de consecuencias cuya gravedad no había presentido. Al reconocerle al conocimiento intuitivo el poder de discernir el bien del mal, engendró una generación de pensadores que inquietó al poder por sus tendencias subversivas. Y así, la escuela de Tchu Hu fue la única que se reconoció como ortodoxa. Después de la caída de la dinastía de los Ming se produjo una reacción contra el confucianismo en los círculos no conformistas. La *élite* intelectual denunció el conservadurismo de la escuela de Tch'eng Tchu y lo hizo responsable del desastre nacional. Pese a la desconfianza que inspiraba a las autoridades, la escuela de Lu-Wang no escapó a las críticas de los reformistas. Como el *Li-hiue,* el *Sin-hiue* había trabajado sobre datos muy diversos. Ambas escuelas habían constituido sistemas sincréticos, inspirándose a la vez en las tradiciones confucianas, en el taoísmo y en el budismo. Hubo espíritus independientes que atacaron la interpretación que habían propuesto dichas escuelas de las nociones confucianas y preconizaron una vuelta a la exégesis de los Han.

Para encontrar un confucianismo auténtico en la época prebúdica, un gran erudito, Ku Yen-wu (1613-1682) abrió el camino a la investigación filológica. Nacido al final de la época Ming, Ku se negó a aliarse con la dinastía manchú cuando ésta tomó el poder en 1644. Enemigo de los dicursos vacíos y de la imitación estéril, decidió no escribir nada que careciese de relación con la actualidad, que no estuviera ligado a las preocupaciones de su época. Según él, era deber de los intelectuales hacerse útiles, participando en los asuntos de su tiempo. Sus discípulos continuaron su obra con espíritu pragmático y rechazaron toda dependencia con respecto a los neoconfucianos. Uno de ellos, Yen Yuan (1635-1704) no creía en las teorías ni en los libros, sino en la acción, en el ejercicio de ciertas artes como el tiro con arco, la equitación, el boxeo, la música, y en estudios positivos, como las matemáticas, la historia, la botánica. Sin embargo, el impulso que Ku Yen-wu imprimió a la filología iba desarrollándose. La voluntad de remontarse a las fuentes y de explorar el pasado sin descuidar nada esencial condujo a los eruditos a reanudar el estudio de filósofos eminentes a quienes los neoconfucianos habían dejado a un lado. Mo tseu, Siun tseu, Han Fei tseu salieron del olvido.

En el reinado de K'ien-long (1736-1796) la crítica de los textos alcanzó, con el gran Tai Tchen (1724-1777) un rigor que no admitía como adquirida ninguna posición dogmática, y atacaba

incluso en sus fundamentos a los principios doctrinales. En la misma época, el progreso de los estudios históricos amenazó con el derrumbe de la autoridad de los libros canónicos. Se sabe que, desde comienzos del siglo XVII, los sabios jesuitas se esforzaban por llevar a China lo mejor de la ciencia europea. En 1607 se tradujeron al chino los *Elementos* de Euclides. Los espíritus ilustrados ya no podían ignorar la existencia, en Extremo Occidente, de una gran civilización extraña a la suya. Presentían la importancia del debate que se entablaba y se prepararon para afrontarlo.

Nicole VANDIER-NICOLAS

BIBLIOGRAFIA

OBRAS GENERALES

W. T. DE BARY, CHAN WING-TSIT y B. WATSON, *Sources of Chinese Tradition,* Nueva York, 1960.

J. P. BRUCE, *Chu Hsi and his Masters, an Introduction to Chu Hsi and the Sung School of Chinese Philosophy,* Londres, 1923.

J. P. BRUCE, *The Philosophy of Nature by Chu Hsi,* Londres, 1922.

CHAN WING-TSIT, *An Outline and a Bibliography of Chinese Philosophy,* Hanovre (N. H.), 1955.

CHAN WING-TSIT, *A Source of Chinese Philosophy,* Londres, Princeton, 1963.

E. CHAVANNES, *Les Mémoires historiques de Sseu-ma Ts'ien,* 5 vol., París, 1895-1905.

K. K. S. CH'EN, *Buddhism in China, a Historical Survey,* Prince ton, 1964.

CHOW YIH-CHING, *La philosophie morale dans le néoconfucianisme,* París, 1954.

CHOW YIH-CHING, *La philosophie chinoise,* París, 1956.

P. DEMIÉVILLE, *Le Concile de Lhasa. Une controverse sur le quiétisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIII siecle de l'ere chrétienne,* vol. I, París, 1952.

H. H. DUBS, *Hsüntze, the Moulder of Ancient Confucianism,* Londres, 1927.

J. K. FAIRBANK, *Chinese Thought and Institutions,* Londres, 1957.

FUNG YU-LAN, *A History of Chinese Philosophy,* 2 vol., trad. D. BODDE, Princeton, 1952-1953.

FUNG YU-LAN, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise,* trad. del inglés, París, 1952.

A. FORKE, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Hamburgo, 1927.
A. FORKE, *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie*. Hamburgo, 1934.
M. GRANET, *La Pensée chinoise*, París, 1934.
M. GRANET, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, 2 vol., París, 1927.
M. KALTENMARK, *Lao tseu et le Taoïsme*, París, 1965.
W. LIEBENTHAL, *The Book of Chao*, Monumenta Serica, Monograph 13, Peiping, 1948.
LIEOU WU-CHI, *A Short History of Confucian Philosophy*, Londres, 1955.
H. MASPERO, *La chine antique*, nueva ed., París, 1955.
H. MASPERO, *Mélanges posthumes*, vol. I: *Les réligions chinoises*; vol. II: *Le taoïsme*, París, 1950.
J. NEEDHAM, *Science and Civilisation in China*, vol. II, Cambridge, 1956.
G. E. SARGENT, *Tchou Hi contre le bouddhisme* (introducción y traducción anotadas), en *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Etudes chinoises*, vol. I, París, 1957.
D. T. SUZUKI, *A Manual of Zen Buddhism*, Kyoto, 1935.
D. T. SUZUKI, *Essais sur le bouddhisme zen*, 3 vols., París, 1940-1944.
J. TAKAKUSU, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Honolulú, 1949.
L. VAN DER MEERSCH, *La formation du lyrisme. Recherche sur la constitution d'une philosophie politique caractéristique de la Chine ancienne* (publicaciones de la Escuela francesa de Extremo Oriente, vol. LVI), París, 1965.
N. VANDIER-NICOLAS, *Le taoïsme*, París, 1965.
A. WALEY, *Three Ways of Thought in Ancient China*, Londres, 1939. *Trois courants de la pensée chinoise antique*, trad., París, 1949.
WANG TCH'ANG-TCHE, *La philosophie morale de Wang Yangming*, París, 1936.
H. WELCH, *The Parting of the Way and the Taoist Movement*, Boston, 1957.
L. WIEGER, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine, depuis les origines jusqu'à nos jours*, 2.ª ed., Sinhien, 1922.
WOO KANG, *Les trois théories politiques du Tch'ouen-ts'ieou, interprétées par Tong Tchong-chou, d'après les principes de l'école de Kong-yang*, París, 1932.

CHEN-HOUEI, *Entretiens du maître de Dhyāna Chen-houei du Ho-tsö,* trad. de J. GERNET, Hanoi, 1949.

ENNIN, *Diary: the Record of a Pilgrimage to China in Search of the Law, translated from the Chinese by Edwin O. Reischauer,* Nueva York, 1955.

HAN FEI-TZU, *The Complete Works of Han Fei Tzu, a Classic of Chinese Legalism,* trad. W. K. LIAO, Londres, 1939.

HOUEI-NENG, *Sūtra prêché par la sixième patriarche, sur l'Estrade du Joyau de la Loi, The Sūtra of Wei Lang (Huei-neng),* trad. WONG MOU-LAM, 2.ª ed., Londres, 1947.

KUNG-SUN LUNG, *Works. With a translation from the Parallel Chinese Original Text, Critical and Exegetical Notes...* by Max PERLEBERG, Hong-Kong, 1952.

LAO TSE, *Le Livre de la Voie et de la Vertu,* trad. J. J. L. DUYVENDACK, París, 1953.

LIE TSEU, *The Book of Lie-tzu, a New Translation,* by A. G. GRAHAM, Londres, 1960.

J. LEGGE, *The Texts of Taoïsm,* Londres, 1891.

J. LEGGE, *Yi Ching, Sacred Books of the East,* Londres, 1891.

MO TSEU, *The Ethical and Political Works of Mo-Tse,* traducción de Y. P. MEI, Londres, 1929.

SIUN TSEU, *The Works of Hsün-tze,* trad. H. H. DUBS, Londres, 1928.

SSEU CHOU, *Les Quatre Livres,* trad. S. COUVREUR, París, 1949 (reimpresión).

WANG CHEOU-JEN, *Instructions for Practical Living, and other Neo-Confucean Writings by Wang Yang-ming,* trad. CHAN WING-TSIT, Londres, 1963.

WANG TCH'ONG, *Louen-heng,* trad. A. FORKE, Nueva York, 1962.

B. WATSON, *Mo Tzu, Hsün Tzu, and Han Fei Tzu. Basic writings,* Nueva York, Londres, 1967.

L. WIEGER, *Les Pères du système taoïste,* reimp., París, 1953.

Cuadro cronológico

Abreviaturas: E (Egipto)
M (Mesopotamia)
P (Palestina)
I (India)
C (China)

a. C.		
3500	(M)	Escritura pictográfica. Sumer.
3000	(M)	Escritura de signos abstractos (cultura de Jemdet Nasr). Sistema numérico sexagesimal.
2850	(E)	Imperio antiguo: 2850-2052. Dinastías I y II.
2800	(I)	Culturas urbanas.
2773	(E)	Adopción del calendario solar.
2700	(M)	Gilgamesh construye Uruk. Tablillas arcaicas. Relato sumerio sobre «diluvio universal». *Epopeya de la creación del mundo* (*Enūma elish*). *Epopeya de Gilgamesh.*
	(E)	Imhotep, médico y arquitecto. *Instrucciones de Imuthes.*
2650	(E)	Epoca de las pirámides. Dinastías III y IV. *Textos de las pirámides. Instrucciones de Hordjedef.*
2500	(E)	*Documento de teología menfita. Instrucciones de Kagemni.*
2450	(E)	*Instrucciones* o *Máximas de Ptahhotep.*
2350	(M)	Sargón I, acadio, vence a Lugalzaggesi, último sumerio. *Reglamentación Urukagina.*
2250	(M)	Tablillas médicas y matemáticas de los sumerios. Primer texto sumerio conocido sobre mitología.
2190	(E)	Primer período intermedio. Dinastías VII a X. Heracleópolis y Tebas.
2144	(M)	Gudea de Lagash. *Himno de la construcción del templo.*
	(E)	*Amonestaciones. Instrucciones de Kheti. Instrucciones a Merikare. Lamentaciones del campesino. Diálogo del desesperado con su alma.*
2100	(M)	*El viaje de Urnammu al infierno. Código de Urnammu.*
2052	(E)	Imperio medio: 2052-1570. *Apocalipsis o Profecía de Neferty. Kemyt. Sátira de los oficios. Instrucciones de Amenemmes. Textos de los sarcófagos. His-*

a C.

toria de Sinüé. Papiros médicos. (*Papiros Hearst, Ebers* y de *Berlín*). Papiros matemáticos (*Papiros Rhind* y de *Moscú*). *Papiro del Ramesseum* (intento de «enciclopedia»).

2050 (M) Dinastía III de Ur. Unificación de sumerios y acadios. Penetraciones semitas.

2000 (C) Dinastía Hsia.

(I) Escritura india no descifrada. Relaciones con sumerios y acadios.

(M) Cénit de la literatura sumeria.

1930 (M) *Código de Lipiteshtar.*

1800 (E) Primeras escrituras alfabéticas en Sinaí.

1750 (M) Rimsin de Larsa. Ultimo florecimiento cultural sumerio.

Hammurabi, rey de Babilonia. *Código de Hammurabi.*

1500 (P) Nómadas hebreos en Palestina. Cananeos.

(I) Arios contra drávidas. Primer período védico (1500-1000).

Los arios en la India.

(C) Dinastía Chang o Ying en China. Notación pictográfica.

(I) Composición de los Rig-Veda.

1400 (C) Escritura ideográfica en China. Religión basada en el *tao* (vía).

(E) *Libro de los muertos.*

1350 (I) Los arios en el valle del Indo.

(E) *Libro de la sala oculta.*

Libro de los pórticos.

1250 (P) Exodo de los hebreos de Egipto. Moisés. Revelación en el Sinaí. Sedentarismo.

1234 (E) En la llamada «estela de Israel», primera mención a los israelitas.

1220 (E) Difusión de utensilios y armas de hierro.

1200 (P) Confederación de las doce tribus. Gobierno de los jueces.

1137 (M) Hegemonía de Babilonia sobre Mesopotamia. Nabucodonosor.

1006 (P) David, ungido rey. Unión de Judá e Israel. Gran reino palestino.

1000 (C) Dinastía Tchen occidental (en Shensi).

(I) Segundo período védico (1000-600) (*Himno a los dioses*) *Rigveda.*

966 (P) Salomón. Templo de Yahvé.

926 (P) División del reino: Judá, cap. Jerusalén; Israel, cap. Sichemm.

(I) Composición de *Samaveda* (cantos a los sacerdotes).

Yahurveda (fórmulas para sacrificios).

	(I)	*Atharvaveda* (cantos mágicos).
920	(P)	Saqueo de Jerusalén por Sheshonk.
900	(P)	Aparición del profetismo en Israel: Elías.
850	(C)	Comienzos de la tradición escrita china. Himnos de ceremonia. *Che-King* (*Libro de versos*). *Chu-King* (*Libro de historia*).
770	(C)	Dinastía Tchen oriental (en Lo-Yang). Documentos oficiales. Libros canónicos *Che, Chu, Yi* (*Libro de las mutaciones*), *Li* (*Libro de los ritos*), *Yo* (*Libro de música*). *Tch'uen-Ts'ieu* (*Anales de primaveras y otoños*). Desarrollo, literatura y escritura.
760	(P)	Amós, primer profeta escriba.
740	(P)	Oseas, Miqueas e Isaías, profetas.
722	(P)	Destrucción de Sumeria. Deportación de israelitas a Media y Mesopotamia.
670	(M)	Biblioteca de Nínive.
650	(I)	Probable época de los *Brahmana, Upaniṣad* y *Sūtras*.
639	(P)	Josías. Reforma espiritual. Predicación de Jeremías.
600	(I)	*Código de Manú*.
	(C)	Se intensifica el estudio de los *Seis Clásicos* (canónicos), Kuan Tchong (Kuan-tseu). Decadencia de los Tcheu.
587	(P)	Nabucodonosor II conquista y destruye Jerusalén. Diáspora de los judíos.
563	(I)	Nace Buda (Sākya-Muni).
551	(C)	Nace Confucio (K'ong K'ieu). Formación de escuelas (Kia). Ju Kia (letrados).
545	(I)	Ciro en la India. Fin del cautiverio judío en Babilonia. *Los Abhidarma búdicos*. Māhāvira, asceta jaina.
520	(P)	Se establece el estado sumosacerdotal. Zacarías, profeta de Judá.
500	(C)	Lao Tsé (Tan Li), patrón de los taoístas. *Tao-te-King* (Clásico del Tao y del Tö).
483	(I)	Muere Buda (Sākya-Muni).
481	(C)	Período Chan Kuo (de los «reinos guerreros»).
479	(C)	Muere Confucio (K'ong K'ieu). La escuela de Lou agrupa sus discípulos. Nace Mo Tseu (Mo Ti). Su obra: *Mo-tseu*.
440	(C)	Yang Tchu, taoísta. Tseng tseu. Se le atribuye el *Tsong-you*. Tseu-sseu. Se le atribuye el *Ta Hine*. El *Tao Kia*.
400	(I)	Pāṇini, gramático. Escuela de gramática sánscrita.
381	(C)	Muerte de Mo Tseu (Mo Ti).

a C.		
371	(C)	Nace Mencio (Mong Tseu) (Mong K'o). Su obra lleva su mismo nombre. Los «legistas», divididos en tres grupos, dirigidos por Chen Tao, Chen Pu-hai y Chang Yang.
350	(C)	Huei Che, autor de las diez paradojas.
330	(C)	Kong-suen Long, émulo de Huei Che. Escribe el *Kong-suen Long tseu.*
327	(I)	Alejandro Magno en la India. Influencia de la cultura griega en la India. Advenimiento de la dinastía Maurya.
319-301	(C)	Ei rey Sinan Ts'i, protector de las letras. Siun tseu o Siun K'uang, o King, filósofo chino. Tchuang Tseu, filósofo taoísta. Su obra, el *Tchuang tseu* la compuso tal vez Kuo Siang. Escisión de la escuela de Mo tseu. El maestro de Teng Ling, jefe del grupo *Pie Mo.*
310	(I)	Redacción de los Mīmāmsāsūtra y los Vedāntasūtra.
300	(I)	Se inicia, probablemente, la redacción del Mahābhārata.
	(C)	Tseu Yen. La escuela del *Yin* y del *Yang.*
280	(C)	Han Fei, filósofo chino, discípulo de Siun Tseu.
272	(I)	Aśoka funda el primer imperio indio.
270	(I)	Tratado de arte política de Kautilya.
250	(C)	Los «cánones» (King) de Mo-Tseu.
	(I)	El emperador Aśoka se convierte al budismo.
238	(C)	Muere Siun Tseu.
233	(C)	Muere Han Fei.
221	(C)	Régimen imperial. Lucha por la hegemonía. Rey de Ts'in.
213	(C)	El emperadór Tsin Che Huang-ti establece la censura de libros. Construcción de la Gran Muralla.
206	(C)	Lieu Pang funda la dinastía Han occidental. Estado burocrático.
187	(I)	Fin de la dinastía de los Maurya. Pushiamitra funda la dinastía Sunga.
179	(C)	Nace Tong Tchong-chu. Elabora una «cosmología» (*Tch'uen-ts'ien Fan lu*).
140	(C)	Wu ti, emperador. Libre circulación de libros. Triunfo del confucianismo.
122	(C)	Muere Lieu Ngan, rey de Huai-nan y autor del *Huai-nan-tseu.*
104	(C)	Muere Tong Tchong-chu.
95	(I)	El Mahābhāṣya, de Patañjali, filósofo y gramático hindú.
86	(C)	Sse-ma Ts'ien, primer gran historiador chino, escribe el *Che Ki* (Memorias históricas).
30	(E)	Egipto, provincia romana.

d. C.		
	(P)	Judea, provincia romana.
6	(C)	Fin de la dinastía de los Han occidentales.
9	(C)	Wang Mang, emperador. Levantamiento de los «cejas rojos».
10	(I)	El *Pravacanasāra*, de Kundakundācārya.
25	(C)	La dinastía de los Han orientales, fundada por Lin Hsiu.
30	(I)	El *Tattvārthādhighamasūtra*, de Umāsvāti.
40	(I)	El *Sraddhotpādaśāstra*, de Aśvaghoṣa.
	(I)	Comienzos de la filosofía del Mahāyāna.
50	(I)	Reino de Kaniṣka.
60	(C)	El *Luen-heng.* (Ensayos críticos) del filósofo Wang Tch'ong (27-100?).
76	(C)	Nacimiento de Ma Jong, comentador de los clásicos.
90	(C)	Decadencia de los Han. Declive del confucianismo.
100	(I)	Finaliza la redacción del *Mahābhārata.*
	(C)	Invención del papel.
110	(I)	*Carta amistosa*, de Nāgārjuna.
125	(I)	Los Yogasūtra.
127	(C)	Nace Tchen Hiuan, letrado y comentador de textos.
140	(I)	Los Nyāyasūtra.
145	(C)	El *tao kiao*, religión taoísta.
155	(C)	Ngan Che-Kao, traductor, organiza en Lo Yang un centro de traducción de libros búdicos.
184	(C)	Levantamiento de los «Turbantes Amarillos», fomentado por el *T'ai ping tao.*
200	(I)	Finaliza la redacción del *Rāmāyaṇa.*
220	(C)	Fin de la dinastía de los Han orientales. División del Imperio en tres reinos.
230	(C)	Probable fecha de composición del *Lie-tseu.*
235	(C)	Primeras traducciones chinas de los *sūtra* del *Mahāyāna.*
240	(C)	Muere Wang Pi.
250	(C)	*Libro de la conversión de los Hu por Lao tseu.* Polémica entre los taoístas y los budistas.
265	(C)	La dinastía de los Tsin intenta restablecer la unidad china.
280	(C)	*Comentario del Tchuang-tseu*, compuesto por Hiang Sieu y Kuo Siang. La escuela del misterio (*Hiuan-hiue*).
317	(C)	Reconstitución de un gobierno imperial en Kien-k'ang (Nankin).
320	(I)	Comienza la dinastía de los Gupta. Nace Asaṅga.
350	(I)	Dinastía de los Pallava en la India del Sur.
390	(I)	Comentario sobre los *Nyāyasūtra*, de Vātsyāyana.

d. C.		
400	(I)	El Nyāyabhāṣya. Desarrollo de la escuela de Vijñānavāda.
401	(C)	Kumārajīva se instala en Tch'ang-sigan, donde se consagra a la traducción y a la enseñanza.
405	(I)	*Abhidharmakośa,* de Vasubandhu.
410	(C)	Seng Tchao funda la «Escuela del Vacío» o de las «Tres Disertaciones». Huei-Yan, monje y filósofo. Tsong Ping, letrado chino.
420	(C)	Dinastía de Lieu Song (420-479). El emperador Ming reconoce oficialmente la escuela del misterio.
440	(I)	El *Comentario* de Sabarasvāmin sobre los *sūtra* de la Mīmāmsā.
450	(C)	Nacimiento de Fan Tchen, filósofo (450-515).
460	(I)	Bhartṛhari, filósofo de la gramática. Los *Sāmkhyakārikā,* de Iśvarakṛṣṇa.
494	(I)	Los hunos heftalitas derriban el reino gupta. El *Nyāyapraveśa,* de Diṅnāga.
500	(I)	Comentario de Praśastapāda sobre los *sūtra* del Vaiśeṣika. Vida de Divākara.
525	(C)	Bodhidharma desembarca en China. Funda el monasterio de Chao-lin sseu.
529	(I)	Fin de la dinastía de los Gupta. Los Māndūkyakārikā de Gaudapāda.
535	(C)	Tche-yi funda la escuela del Loto en los montes T'ien-t'ai.
545	(I)	La Prasannapadā de Candrakīrti. Fin del Mādhamika en la India.
550	(I)	Florece Bhadrabāhu.
589	(C)	Dinastía Suei. Reunificación de China.
593	(C)	Muere Huei-k'o, sucesor de Bodhidharma.
600	(I)	División de la Mīmāmsā en dos escuelas, dirigidas respectivamente por Kumārila Bhatta y por Prabhākara.
602	(C)	Hong-jen, quinto patriarca de la secta *Tch'an* (602-675).
606	(I)	Reino de Harsavardhana (606-647).
	(C)	Yang-Ti elige a los funcionarios tras someterlos a un examen literario.
618	(C)	Dinastía T'ang. K'ong Ying-ta recibe el encargo de establecer la edición oficial de los clásicos.
626	(C)	El emperador T'ai-tsong acoge el cristianismo nestoriano y el mazdeísmo. Florecimiento cultural.
630	(C)	Hiuan-tsang funda la escuela *Fa-siang.* Movimiento de peregrinos y misioneros budistas entre la India y China.

649	(I)	Dharmakīrti, lógico budista. El *Nyāyavārttika*, de Uddyotakara.
665	(C)	La secta Tch'an se divide en dos escuelas, dirigidas respectivamente por Chen-sieu y Huei-neng.
671	(C)	Yi-tsing peregrina a la India y al sudeste de Asia.
	(C)	Fa-tsang, fundador de la escuela Hua-yen.
709	(C)	Nacimiento de Ma-tsu. La escuela del Loto se introduce en el Japón.
711	(I)	El hinduísmo desplaza al budismo. Incursiones árabes.
730	(C)	El *T'san t'ong ki*, de Hi-sien.
740	(I)	Sāntarakṣita, polemista Mādhyamika.
750	(C)	Primeros reveses militares. Se inicia la decadencia del Imperio.
782	(I)	Fin de la dinastía de los Pallava.
788	(I)	Nacimiento de Saṅkara.
820	(I)	Muerte de Saṅkara.
824	(C)	Muerte de Han Yu, autor de los *Orígenes de la verdad.*
840	(I)	Maṇḍana Miśra y Sureśvara.
844	(C)	Muerte de Li Ngao, autor del *Ensayo sobre el retorno a la naturaleza.*
845	(C)	Persecución de los budistas.
846	(I)	La dinastía de los Cola en la India del sur.
860	(I)	Māṇikya Nandi, lógico jainista. Vida de Dharmottara, lógico budista.
869	(C)	Muerte del maestro Leang Kiai, autor del *Tong-Chan.*
870	(I)	Vācaspati Miśra y Padmapāda.
890	(C)	La secta Tch'an cuenta con cinco escuelas.
900	(I)	Sriharṣa, discípulo de Saṅkara. Sarvajñātmanuni, discípulo de Sureśvara.
907	(C)	Caída de los T'ang. Cinco dinastías.
918	(I)	Nace Yāmunācārya.
920	(I)	Udayana, brahamista antibudista.
960	(C)	Dinastía Song. Subsisten dos escuelas budistas: Ts'ao-tong y Lin-ts'i.
999	(I)	Mahmud el Grande consolida la invasión musulmana.
1017	(C)	Nacimiento de Tcheu Tuen-yi.
1020	(C)	Nacimiento de Tchang Tsai.
1038	(I)	Muere Yāmunācārya.
1051	(C)	*Disciplina correcta para los debutantes*, de Tchang Tsai.
1065	(C)	Docencia de Tch'eng Hao y de Tch'eng Yi.
1073	(C)	Muerte de Tcheu Tuen-yi.
1077	(C)	Muerte de Tchang Tsai. Muere Chao Yong.

d C.		
1086	(I)	Nace Devasūri.
1125	(C)	Fin de la dinastía de los Song del Norte.
1127	(C)	Dinastía Song meridional. Segundo florecimiento cultural.
1130	(C)	Nace Tchu-Hi. Crea la nueva lengua china.
1137	(I)	Muere Rāmānuja.
1139	(C)	Nace Lu Siang-chang.
1140	(I)	Desarrollo del visnuísmo.
1158	(C)	Muere Li Tong.
1160	(C)	Tchu Hi se convierte en adversario declarado del budismo.
1169	(I)	Muerte de Devasūri.
1195	(I)	Gaṅgeśa, fundador de la nueva lógica.
1199	(I)	Nace Madhva.

Indice de nombres

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

R

S

T

U

Indice de obras

A

B

C

Indice analítico

EL PENSAMIENTO PREFILOSOFICO EN EGIPTO, por Jean YOYOTTE.

EL PENSAMIENTO PREFILOSOFICO EN MESOPOTAMIA, por Paul GARELLI.